

CHRISTIAN FERRARO

**LE NOZIONI DI
POTENZA E ATTO IN
ARISTOTELE**

BREVE PROLOGO

Tomismo intensivo
Enormi minuzie 1

LE NOZIONI DI POTENZA E ATTO IN ARISTOTELE

BREVE PROLOGO

Christian Ferraro

LE NOZIONI DI POTENZA E ATTO

IN ARISTOTELE

BREVE PROLOGO

Tomismo intensivo

Enormi minuzie, 1

Collana *Enormi minuzie*, 1

© Roma 2017 – Edizioni Tomismo intensivo
ISBN: 9781549997587

πάντα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν (...).
τὸ ἄρα δυνατόν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι·
τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατόν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι.
τὸ δὲ δυνατόν μὴ εἶναι ἐνδέχεται μὴ εἶναι·
τὸ δὲ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι φθαρτόν, ἢ ἀπλῶς
ἢ τοῦτο αὐτὸ ὃ λέγεται ἐνδέχεσθαι μὴ εἶναι,
ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ ποιόν· ἀπλῶς δὲ τὸ κατ' οὐσίαν.
οὐθὲν ἄρα τῶν ἀφθάρτων ἀπλῶς δυνάμει ἐστιν ἀπλῶς

(ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 8, 1050 b 8.11-17).

ἀνάγκη δὲ καὶ ἐπὶ τῶν κακῶν
τὸ τέλος καὶ τὴν ἐνέργειαν εἶναι χεῖρον τῆς δυνάμεως:
τὸ γὰρ δυνάμενον ταῦτ' ἄμφοι τάναντία.
δῆλον ἄρα ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα:
ὑστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως.
οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς αἰδίοις
οὐθὲν ἔστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἀμάρτημα
οὔτε διεφθαρμένον (καὶ γὰρ ἡ διαφθορὰ τῶν κακῶν ἐστίν)

(ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 9, 1051 *a* 16-21)

INTRODUZIONE

Lo scopo delle seguenti pagine, come chiaramente indicato dal titolo, è quello di offrire una prima visione, certamente introduttiva, delle nozioni aristoteliche di potenza e atto.

Poiché Aristotele ha affrontato *ex professo* l'argomento nel libro Θ della *Metafisica*, le nostre considerazioni avranno principalmente di mira quanto lì viene esposto, sebbene non in maniera esclusiva perché ci sono anche altrove aspetti ragguardevoli che integrano la dottrina. Ci teniamo a sottolineare che la nostra ricerca si distingue nettamente da ciò che sarebbe un commento e analisi di *Metafisica* Θ – cosa che invece speriamo di poter fare in altra occasione. Ci affrettiamo inoltre a chiarire che la prospettiva assunta è decisamente teoretica e non storico-critica anche se non mancherà qualche accenno alla critica testuale. Per quanto riguarda poi il contenuto, ci soffermeremo soltanto sulle cose più essenziali, scartando aspetti che, nei confronti di queste, risultano piuttosto secondari, come l'analisi della privazione.

CAPITOLO I

DETERMINAZIONE NOZIONALE E DIVISIONI DELLA POTENZA E DELL'ATTO

È diventato praticamente canonico esporre il presente argomento muovendo dalla controversia aristotelica contro l'immobilismo eleatico e il dinamismo radicale eracliteo e mostrando la scoperta della celebre coppia come la risposta d'Aristotele al problema del movimento. Ora, fermo restando che la distinzione di potenza e atto è accennata da Aristotele nel primo libro della *Fisica* per risolvere le aporie sollevate dal fatto della generazione, desta meraviglia che, per quanto vi accenni, il libro non solo non contiene, in quel preciso contesto, un'analisi della distinzione, ma che neppure la rende operante al momento di dare una risposta esplicita al problema, il quale è risolto sulla base di altre, comunque analoghe, considerazioni^[1].

Sorge quindi un primo problema teoretico, di non difficile risposta, che riguarda l'individuazione del preciso luogo epistemologico dello studio della potenza e dell'atto. Questo luogo non si trova nella *Fisica* ma nella *Metafisica*. La *Fisica* si occupa della natura, quindi del movimento, e allora il richiamo alle nozioni di atto e potenza sarà semmai di carattere pressoché intuitivo e sempre provvisorio; la *Metafisica* invece si occupa dell'ente in quanto ente: siccome quella dell'atto e della potenza è una delle divisioni che percorre l'ente in quanto ente, ne consegue che sarà la *Metafisica* ad occuparsene. Vediamo dunque le cose che dice Aristotele nella trattazione esplicita della potenza e dell'atto facendo riferimento soprattutto al contesto principale che è quello della *Metafisica*.

1. NOZIONE E DIVISIONI DELLA POTENZA

Non si può sapere come si divida la potenza se non si sa prima cosa sia la potenza. Perciò prima di considerare quali siano le sue divisioni risulta doveroso considerare quale sia la giusta nozione di potenza.

1.1. *Determinazione nozionale della potenza*

La comprensione aristotelica della potenza costituisce senz'alcun dubbio un'espressione altamente qualificata dell'eccezionale capacità teoretica dello Stagirita. Se non altro, questo si può constatare a partire da uno scavo delle formule con le quali il Filosofo cerca di esporre la misteriosa e difficilmente afferrabile realtà della potenza.

1.1.1. *Tre formule aristoteliche*

Sono tre le determinazioni nozionali della potenza che Aristotele fornisce in *Metafisica* Θ. La prima, quella forse più conosciuta e senz'altro più elementare, la considera in rapporto al mutamento; le due altre, direttamente in rapporto all'atto in genere. Poiché ha a che fare con il mutamento, la prima risulta piuttosto fisica mentre le due altre vanno ritenute più precisamente metafisiche. Ecco le formule: 1) Principio di mutamento in altro o in quanto altro^[2]. 2) Potenziale è quello in cui, se si realizza l'atto del quale si dice avere la potenza, non ci sarà impossibilità^[3]. 3) Qualcosa si dice potenziale in quanto dà seguito^[4].

Ci si potrebbe chiedere per quale motivo Aristotele abbia scelto formule così poco lineari e complesse, mentre avrebbe potuto benissimo indicare la potenza come «capacità riguardo all'atto» – capacità di agire o capacità di ricevere, a seconda del tipo d'atto, come subito si vedrà. Bisogna dire però che tale formula non oltrepassa la soglia della mera sostituzione semantica, poiché «capace» è «ciò-che-può», ciò che «è-in-grado-di», e allora non si va oltre la sinonimia, dove ci si limita a mettere soltanto un nome al posto dell'altro. Aristotele non poteva sentirsi soddisfatto con una formula del genere e allora, con la sua consueta profondità teoretica, decise di fornire una determinazione nozionale della potenza che la indicasse a partire da qualcosa che non è la potenza stessa – e questo non poteva essere altro che l'atto. Naturalmente, poiché qui non si ha a che fare con generi e differenze specifiche interne ad una categoria ma proprio con divisioni originarie dell'ente, sarebbe improprio parlare di definizione. Ma vediamo le formule in particolare.

§ 1. *La potenza è un principio di mutamento in altro o in quanto altro.* Questa formula rileva l'aspetto dinamico della potenza, presentandola come la chiave di volta della costituzione della dinamicità del reale in quanto tale. Aristotele la ritiene, per un certo verso, la nozione principale che polarizza e racchiude in sé tutti i significati propri della potenza^[5]. La formula si mostra molto precisa e merita un'analisi dettagliata.

Innanzitutto la potenza viene determinata come «principio». Un principio è per Aristotele quello a partire da cui qualcosa si costituisce, si fa o si conosce^[6] e allora ci sono tre tipi di principi: dell'essere, del divenire e del conoscere. La potenza viene indicata dunque come un principio, qualcosa da cui qualcos'altro procede.

Questa caratterizzazione non risulta però sufficiente e resterà indeterminata fin quando non venga chiaramente specificata. Aristotele delimita dunque il principio-potenza tramite il riferimento al principiato, il mutamento. In virtù di questo riferimento al mutamento, la formula sancisce il profilo dinamico di questo primo approccio alla potenza. Si noti però che Aristotele scrive qui «mutamento» e non «movimento» perché si tratta di realtà che non si convertono tra loro: ogni movimento è mutamento ma non ogni mutamento è movimento. Il mutamento è il cambiamento secondo la contraddizione mentre il movimento è il cambiamento secondo la contrarietà, per cui mentre nel primo non è assolutamente possibile una successione graduale, nel secondo invece questa è ontologicamente doverosa e sempre presente, al di là dell'accertabilità empirica. Comunque sia, la potenza viene indicata da Aristotele come principio del mutamento in genere, comporti questo o meno la contrarietà e si soffermi o meno alla sola contraddizione.

Lo Stagirita approfondisce ulteriormente questa determinazione nozionale, fornendo una specificazione del mutamento, al fine di caratterizzare più precisamente il principio di cui si parla. Si tratta del mutamento «in altro». Ora, non appena si dice «altro», viene introdotta una dualità. E allora l'aggiunta si mostra giusta perché la potenza comporta sempre, ma proprio sempre, una certa dualità: è ciò a partire da cui quello che era in un certo modo inizia ad essere in un altro modo, per cui il soggetto del mutamento diventa, in virtù della potenza, altro da quello che era prima senza la messa in opera di questo principio. Siccome però può darsi che a cambiare sia il soggetto stesso che ha la potenza, Aristotele aggiunge giustamente il chiarimento «o in quanto altro»: cioè la potenza è il principio per cui un altro viene mutato o lo stesso viene mutato da se stesso ma in quanto sotto un certo aspetto non è se stesso – il medico, per esempio, cura se stesso ma non in quanto è medico bensì in quanto è malato: soltanto in quanto è malato, è guaribile. La potenza dunque comporta sempre una dualità, sia la dualità di soggetti, sia una dualità all'interno del medesimo soggetto – per cui converrà parlare in questi casi di «composizione». Ciò vuol dire che nessuna cosa, ma proprio nessuna, può mutare se stessa in quanto è in atto, bensì soltanto in quanto per un certo verso è in potenza. Vuol dire pure che nessuna cosa può essere mutata da un'altra se non in quanto la cosa mutata ha la capacità di essere mutata.

Queste ultime osservazioni ci consentono già d'intravedere quali siano le divisioni principali della potenza, sulle quali si rifletterà fra poco. Dobbiamo però ancora soffermarci sulle due altre caratterizzazioni.

§ 2. *La potenza è quello la cui messa in atto non risulta impossibile.* Per essere precisi, la seconda formula dice così: «potenziale si dice quello in cui, se si realizza l'atto di cui si dice avere la potenza, non ci sarà (qualcosa d')impossibile». Come si può

vedere, anziché di «potenza» questa formula parla propriamente del «potenziale»^[7]. Il «potenziale» però è l'ente che ha la potenza. Il rilievo è doveroso e importante per afferrare la vera intenzione d'Aristotele. Infatti, si tratta di cogliere la potenza non in una dimensione «eterea», scollegata dal reale, ma nella sua originaria concretezza, la potenza cioè come è posseduta da un ente il quale, appunto per questo, si determina come potenziale e si dice, giustamente, essere in potenza. L'accento è notevolmente spostato verso il piano ontologico dell'effettiva realizzazione.

Un chiarimento particolare lo richiede la conclusione della formula – quel «non ci sarà qualcosa d'impossibile» o «non risulta impossibile» – perché, mettendo in ballo l'«impossibile»^[8], questa seconda determinazione nozionale della potenza sembra includere il riferimento al piano logico. Ora, per quanto si mostri incontestabile la profonda affinità che collega Metafisica e Logica, la formula va comunque contestualizzata. Infatti, da una parte precede proprio la confutazione della tesi che intende scollegare la potenza dall'effettiva realizzazione, confinandola così, praticamente, al piano meramente ideale^[9]; dall'altra, si trova praticamente a conclusione della difesa della realtà della potenza contro i Megarici^[10], della quale si dirà fra poco. Lo scopo dunque di questa determinazione nozionale anziché ancorare la potenza al piano logico è invece quello di accentuarla nella sua *principalità reale*, cioè, in quanto è un principio dell'ente potenziale, che lo costituisce, infatti, come «potenziale» proprio a partire dalla sua più profonda e interna identità la quale, se non si frappongono ostacoli, è tutta portata alla realizzazione. Il «non risulta impossibile» va allora capito – e andrebbe anche reso – come un «non troverà impedimento alcuno».

La potenza dunque viene qui determinata a partire dal suo effettivo orientamento all'atto e quindi alla realizzazione. Il significato profondo della formula è che, qualora non ci siano ostacoli legati a diverse circostanze estrinseche, in ragione della propria natura e identità, la potenza non troverà intrinsecamente nessun ostacolo riguardo alla sua attuazione. Quindi, è potente, ha la potenza, quello di cui il passaggio all'atto di ciò che si dice avere la potenza, non troverà in se stesso ostacolo alcuno, cioè non risulterà intrinsecamente impossibilitato.

Detto ciò, si potrebbe obiettare che la formula sembra improcedente perché contiene un richiamo all'atto che va ritenuto due volte fuori posto: prima, perché ci si richiama a una nozione che non è stata ancora chiarita; secondo, perché, come si vedrà più avanti, la conoscenza della potenza richiede, per forza, la precedente conoscenza dell'atto, per cui al problema di fatto appena accennato si aggiunge un problema di diritto. Ma a questa difficoltà si può rispondere che non c'è bisogno di avere una determinazione nozionale tecnicamente rifinita dell'atto per indicare la potenza mediante un riferimento al medesimo: è sufficiente una mera conoscenza intuitiva o, diciamo, tecnicamente iniziale.

§ 3. *La potenza è quello che dà seguito.* Nuovamente compare δύνατον al posto di δύναμις, ma risulta chiaro che il potenziale è potenziale proprio per via della reale potenza che lo costituisce come tale, cosicché quello che corrisponde al potenziale in

quanto potenziale è dovuto alla natura stessa di potenza della potenza che lo costituisce. Questa determinazione nozionale della potenza però è quanto mai difficile e inoltre si è discusso molto tra gli interpreti, se non altro perché il testo stesso dal punto di vista critico sembra incerto^[11].

Come nel caso precedente, anche qui bisogna tenere conto del contesto, decisamente marcato, da una parte, dalla appena accennata difesa della realtà della potenza contro i Megarici e, dall'altra, dalla divisione dei tipi di potenza, che dà ad Aristotele occasione di parlare del collegamento con l'atto^[12]. Sulla base di queste considerazioni, Aristotele approfondisce la determinazione nozionale della potenza rilevando che la potenza è un principio reale, vale a dire, un principio che divide l'ente, per cui non si tratta soltanto di una mera «astrazione» o «concettualizzazione» della privazione dalla quale prende avvio il movimento. Fin qui, l'impostazione corre di pari passo con quella immediatamente precedente. C'è però una sottile e importante differenza. Infatti, poiché la potenza è un principio reale, la sua determinazione nozionale richiede per forza l'inclusione del riferimento al principiato reale, e questo è l'atto. Tuttavia, la potenza è, come tale, principio dell'atto anche quando l'atto che essa principia non c'è: essa però è effettivamente principio, e lo è in virtù dell'atto, cosicché la presenza stessa della potenza comporta sempre e necessariamente l'effettiva possibilità-reale di realizzazione di questa sua radicale capacità, e allora la potenza va giustamente intesa come *quello che principia* ogni realizzazione, vale a dire, quello che dà-seguito, che comporta un'effettiva conseguenza. Dunque, mentre nella formula precedente si accentuava l'aspetto negativo del non trovare impedimento, qui invece si accentua l'aspetto positivo del principiare.

Naturalmente, quello a cui dà seguito la potenza è l'atto. Aristotele però vuole rilevare in questo contesto la potenza in se stessa considerata, per cui diminuisce al massimo il riferimento all'atto, anche se da esso non può totalmente prescindere. Ecco il motivo teoretico profondo per il quale «atto» non compare nella formula in maniera esplicita e diretta e convenga stare a questa non esplicitazione. Infatti, e si noti bene, la formula stessa, così come risulta, crea nel lettore l'effetto di una certa «sospensione», come se mancasse qualcosa. È proprio così! Ciò che, precisamente, Aristotele vuol trasmettere in modo grafico è il radicale orientamento della potenza che richiede di per sé il compimento dell'atto e allora porta con sé, in un certo senso, l'esigenza dell'attualità. La potenza comporta necessariamente la possibilità effettiva-reale della propria attuazione. Dunque risulterà assurdo piegare la potenza al piano logico della mera non contraddizione fra i termini: la potenza non è una determinazione del pensiero – e tanto meno della seconda intenzione – ma una determinazione del reale e pertanto non va confusa con il possibile logico, per quanto quest'ultimo abbia delle analogie con la potenza.

1.1.2. *Approfondimento del preciso significato teoretico della nozione di potenza*

Fin qui, ciò che riguarda le formule aristoteliche per la determinazione nozionale della potenza. Ma l'analisi del contenuto nozionale della potenza progredisce ancora e porta a considerarla più precisamente come quello da cui si può «estrarre» l'atto, rilevando allora l'aspetto di soggetto determinabile e accostandola, così, alla materia^[13]. Questo consente

d'individuare la precisa identità di ciò che sarebbe la potenza all'interno dell'ambito della sostanza. Così, quello che sembrava anzitutto essere una considerazione piuttosto legata alla Fisica rientra nella Metafisica in quanto quest'ultima si occupa propriamente della sostanza che è l'essente in senso principale.

La potenza nell'ambito della sostanza risulta essere la materia prima. Quest'identificazione comporta l'immediata conseguenza, tutt'altro che secondaria, che una realtà sostanziale carente di materia prima, sarà carente di potenza sostanziale e allora si tratterà di una *sostanza semplice* nella sua attualità^[14].

Gli scarsi ma non per questo irrilevanti accenni alla materia prima presentati in *Metafisica Θ*, vanno integrati, ovviamente, con quello che si era già detto nella trattazione della sostanza in *Metafisica Z* e *H*, per cui si evince che la materia è la potenza passiva nel senso più radicale e, da questa prospettiva, nel senso principale, poiché all'interno della sostanza tutta l'attualità viene ricondotta alla forma come effettiva determinazione della materia: la materia prima è la realtà più lontana dall'atto, la più pura passività e soggettività. La materia allora di per sé non è né qualcosa, né quantità, né qualità^[15], e tuttavia non la si deve pensare come la semplice vuotezza né l'oscuro palcoscenico all'interno del quale verranno (im-)messe le forme: essa contiene in sé tutte le forme naturali (cioè tutte le forme degli enti generabili e corruttibili) nell'effettiva possibilità delle medesime. Non è allora il semplice supporto-sostrato, bensì un principio ontologico radicalmente passivo anche se non per questo da identificare con il mero negativo e quindi con la privazione^[16].

Quindi se dal punto di vista della dinamicità la nozione primaria di potenza sembra essere quella di potenza attiva, invece dal punto di vista della costituzione la maniera primaria e più fondamentale di potenza si esprime nella materia prima come espressione più pura della passività e quindi della potenza nella sua distinzione nei confronti dell'atto. Si potrebbe aggiungere, per essere più precisi, il chiarimento che non c'è posto per una «potenza attiva» al livello ontologico costitutivo, per cui l'unica potenza che si può trovare a questo livello è quella passiva: la materia allora è la più propria e profonda realizzazione della potenza *passiva* perché ha la ragione di soggetto nel senso più proprio^[17].

Quest'osservazione ci consente di aggiungere un'ultima indicazione ancora importante per afferrare l'autentico significato della potenza in Aristotele. Infatti, per lui la potenza è, pur essendo potenza, qualcosa di determinato. L'afferma quasi come di passaggio ma comunque in maniera decisa e chiara: «Poiché il potenziale è un qualcosa di potenziale e in un certo tempo e in un certo modo e tutte le altre cose che necessariamente accompagnano la sua definizione...»^[18]. Allora non sembra esatto affermare che per Aristotele la potenza sia «pura indeterminatezza». Proprio al contrario, la natura stessa della potenza, che si fonda sull'atto, trae dall'atto stesso la propria identità e allora la propria determinatezza. Ovviamente, una determinatezza *di potenza*, cioè non attuata e, in quel senso, e soltanto in quel senso, «indeterminata». Ma non indeterminata nel senso che sia completamente carente di riferimento. Questo vale innanzitutto per la potenza attiva, ma anche per quella passiva.

È molto forte il collegamento e il rimando della potenza all'atto in Aristotele e non si rende giustizia allo Stagirita quando la potenza viene confusa, come non di rado accadde nella tradizione della Scolastica, con la mera «*potentia objectiva*», piegandola praticamente al piano logico. Non si fa qui però questione di «*realismo*» verso «*logicismo*» e via dicendo, ma si tratta di cogliere la portata nettamente risolutiva e quindi prettamente metafisica di queste riflessioni aristoteliche, segnate dalla ricerca del separato in un intenso processo progressivo di rimando e fondazione.

1.2. *Diversi tipi di potenza*

Anche se potrebbe sembrare, per dirla alla Kant, rapsodica^[19], la divisione aristotelica dei tipi di potenza procede in base alla messa in opera di criteri molto precisi. Questi criteri vengono assunti dai tre rapporti fondamentali della potenza, cioè il verso-dove, il dove e il da-dove, vale a dire l'atto verso il quale la potenza è orientata, il soggetto nel quale la potenza si radica e la fonte dalla quale la potenza procede. A questi si aggiunge anche il criterio del modo di orientarsi all'atto, che definisce la «*qualità*» della potenza.

La considerazione però della divisione delle potenze si trova in Aristotele teoreticamente preceduta da un'altra considerazione che rileva la profonda identità della potenza. Si tratta di una considerazione importante ma che mostra nel contempo uno dei limiti del pensiero aristotelico, come più avanti si dirà. Il punto è che per Aristotele la potenza è di per sé, proprio in quanto imperniata sull'atto e tutta orientata all'atto, una profonda unità:

Risulta manifesto dunque che *in un certo senso è una la potenza del fare e del patire* (infatti qualcosa è potente in quanto esso stesso ha la potenza del patire e anche in quanto altro [può patire] da parte sua), in un senso è altra^[20].

Quest'unità la potenza ce l'ha in quanto potenza, nel senso che la potenza è sempre potenza dell'atto, e allora si tratta di un'unità che sorge dal costitutivo riferimento della potenza all'atto. In un certo senso, quest'unità precede le reali e necessarie divisioni della potenza, perché appartiene alla sua identità, prima ancora di queste necessarie ulteriori divisioni e, rilevando quest'aspetto, Aristotele mette anche di rilievo la profonda «*sintonia*» del reale in quanto tale. Infatti, in vista del risultato raggiunto o da raggiungersi, che è l'atto, la potenza passiva e quell'attiva s'identificano nel senso che condividono l'orientamento verso il medesimo effettivo atto – naturalmente, allo stesso tempo si deve aggiungere che si distinguono in quanto non condividono la stessa maniera di orientarsi e proprio per questo una è la potenza attiva e un'altra quella passiva.

Vediamo sommariamente i diversi tipi di potenza.

§ 1. *Potenza attiva e potenza passiva*. Resta fuori discussione che dei criteri or ora richiamati quello del rapporto all'atto costituisce il criterio fondamentale, per cui a partire da questo criterio si ottiene la distinzione principale della potenza. Poiché infatti l'atto in un certo senso è posto dalla potenza e in un altro senso è da essa ricevuto, bisognerà stabilire una prima distinzione della potenza in due generi, cioè potenza attiva e potenza

passiva. La prima è la capacità di produrre l'atto, la seconda la capacità di riceverlo.

§ 2. *Potenze irrazionali e potenze razionali.* Dal punto di vista del soggetto d'appartenenza, la potenza va distinta genericamente^[21] in alogica e logica, vale a dire potenza irrazionale e potenza razionale. Qui la distinzione si basa sul soggetto d'appartenenza che determina una diversa maniera di rapportarsi all'atto e, allora, una diversa maniera di potenza. Nel caso delle potenze irrazionali, il rapporto è completamente determinato, nel senso che risulta monodirezionale; in quelle razionali, il rapporto è ambivalente a causa dell'apertura universale della ragione. Infatti, le potenze razionali, nella misura in cui lo sono, hanno una padronanza sul proprio atto, cosa che non può succedere nelle potenze irrazionali. Trovando la loro sede nella ragione, a causa del modo positivamente immateriale di attuarsi di quest'ultima, le scienze poietiche e le arti^[22] abbracciano i contrari. Naturalmente, dal momento che si trovano in atto in virtù di una determinata ragione (*ratio*, λόγος), saranno potenze di uno dei contrari di per sé, mentre dell'altro lo saranno soltanto indirettamente (*per accidens*, κατὰ συμβεβηκός).

Un corollario della diversità originaria delle potenze causata dalla razionalità o meno del soggetto è quello del modo di realizzare l'atto che le caratterizza, preso dal punto di vista dell'esercizio stesso dell'atto. Nelle potenze irrazionali comanda una stretta necessità, non così in quelle razionali^[23]. Infatti, nelle potenze razionali la necessità sorge dalla scelta di agire, cioè dal dominio che il soggetto ha sull'atto stesso. L'atto quindi non è di per sé necessitato in quanto la potenza non è orientata in senso unico ma comunque la sua realizzazione è costretta dalla decisione del soggetto razionale^[24]. Per dimostrare questa realtà, Aristotele si richiama al principio di non contraddizione: siccome le potenze razionali sono potenze dei contrari, se il venir fuori di quello di cui sono potenza fosse spontaneo e «diretto» ovvero non padroneggiato, allora ne conseguirebbe l'attuazione simultanea dei contrari. Ciò non può essere. Allora, necessariamente, l'attuazione di queste potenze non può essere necessitata ma deliberata e quindi padroneggiata dal soggetto stesso.

§ 3. *Potenze congenite e potenze acquisite.* La considerazione delle potenze razionali dà luogo a un'altra considerazione che riguarda l'origine delle potenze. Infatti, mentre tutte le potenze irrazionali sono congenite, dunque naturali, vale a dire, avute per natura, quelle razionali invece sono acquisite. Siccome però ci sono diversi modi di acquisire le potenze non naturali, bisognerà distinguere, all'interno dell'ambito delle potenze acquisite, tra quelle che si acquistano per via d'esercizio dell'atto da quelle che si acquistano per via d'istruzione:

Di tutte le potenze che ci sono alcune sono congenite, come i sensi, altre acquisite con l'esercizio, come quella del suonare, altre imparate, come quella delle arti. Ora, quante [ottenute] per esercizio e ragione, hanno necessità di un'attività precedente, invece per quelle altre, come anche quelle passive, ciò non risulta necessario^[25].

Qui si apre la strada per un approfondimento dell'analisi dell'anima umana e dello spirito in generale in quanto mostrano di avere un'apertura attitudinalmente infinita: la

presenza di queste potenze e della realtà stessa, in genere, della *potenza all'interno dello εἶδος* è qualcosa di profondo e misterioso, che merita uno studio particolare.

§ 4. *Potenza in genere e potenza di buona qualità.* La distinzione precedente porta alla considerazione di un'ulteriore distinzione che riguarda la «qualità» della potenza posseduta, che può essere minimale o massimale^[26]. Questa distinzione è presa non a partire dall'esercizio dell'atto bensì dal modo in cui si raggiunge il risultato il quale può essere ottimo o discreto e allora qualifica diversamente la potenza. Da questo punto di vista, la potenza dunque la si può avere bene, e allora la si ha *anche* nel senso minimale, o la si può avere innanzitutto nel senso minimale, ma questo non comporta la potenza di agire bene. Un esempio molto grafico aiuterà a capire: chi suona la sonata 21 «Waldstein», di Beethoven al pianoforte, suona il pianoforte e basta; ma non sempre chi suona il pianoforte arriva a suonare la «Waldstein» – dunque, non lo suonerà «bene» anche se potrà suonarlo discretamente.

Ad un primo sguardo questa divisione sembra applicarsi propriamente alle potenze razionali in quanto comporta diverse possibilità e inoltre l'effettiva capacità di allenamento e superamento, tuttavia essa si estende comunque anche alle potenze irrazionali: infatti, non è necessario che chi vede veda bene, anche se è necessario che chi vede bene veda pure.

2. NOZIONE E DIVISIONI DELL'ATTO

Aristotele dedica anche un po' di spazio alla trattazione dell'atto, soffermandosi più sui tipi di atto che non sulla nozione stessa del medesimo. I motivi di questa scelta emergeranno subito.

2.1. *Determinazione nozionale dell'atto*

Se difficile risultava «definire» la potenza, molto più difficile risulta ancora «definire» l'atto, ma per una ragione totalmente opposta: la potenza, a causa della sua indeterminatezza e intrinseca oscurità, non la si può definire né capire se non in riferimento all'atto; l'atto invece esclude ogni possibile definizione a causa della sua emergenza e luminosità: non può essere riferito né «classificato» ma soltanto indicato.

Questa situazione non preoccupa Aristotele affatto, perché «non c'è bisogno di cercare una definizione di tutto»^[27]. Nel caso dell'atto risulta più che sufficiente il procedere mediante comparazioni, cioè analogie, una volta che si sia trovato il punto di riferimento. Gli esempi sono eloquenti e indiscutibili:

... non c'è bisogno di cercare una definizione di tutto, ma cogliere intuitivamente la comparazione, così come chi sta costruendo a chi è costruttore, chi è sveglio a chi dorme, chi sta vedendo a chi chiude gli occhi avendo però la vista, ciò che si tira fuori dalla materia alla materia e l'elaborato al non ancora elaborato. Di questa divisione, si dica l'atto nel primo membro, nell'altro la potenza. Infatti non tutto si dice «in atto» allo stesso modo bensì per comparazione, come questo [sta] a questo o in riferimento a questo, e quello a quello o in riferimento a quello: certe cose si dicono, infatti, come un movimento in riferimento a una potenza e certe altre come una sostanza in riferimento a una certa materia^[28].

Ora, mentre molteplice risultava la determinazione nozionale della potenza, quella dell'atto risulta unica, e questo è già qualcosa che merita un rilievo. Infatti, la potenza è riferita all'atto e questo riferimento può essere colto sotto diversi profili; l'atto invece si pone da sé e allora sembra piuttosto indicabile e minimamente dialettizzabile. Si capisce allora come Aristotele possa dire che l'atto è «l'esistere della cosa ma non come quando la cosa è in potenza»^[29].

Quest'ultima formula, che sembra sfiorare la tautologia, risulta, a nostro avviso, quanto mai profonda. Infatti, si riferisce all'effettiva situazione di qualunque realtà – il termine πράγμα può risultare intuitivamente più flessibile che non il tecnico ὄν per indicare non solo cose ma anche eventi e via dicendo – ma non come quando è in potenza: il rilievo è interessante perché nell'orizzonte mentale di Aristotele e secondo quanto si era finora detto, la potenza è una realtà, vale a dire è una maniera in cui si dice l'ente; ebbene l'atto è la maniera opposta e quindi se la potenza, che include l'effettiva realizzabilità non è la realizzazione avvenuta né il realizzarsi stesso, allora l'atto è tutto questo. Pertanto, l'atto si dice non in maniera completamente identica nei diversi casi bensì in maniera comparativa e secondo un riferimento, come il movimento si riferisce alla potenza e la sostanza alla materia, secondo quanto si è appena visto. L'atto allora risulta afferrato, a questo punto, come il completivo fondamentale che determina,

configura ed eventualmente dinamizza un certo supporto.

Risulta chiaro allora che per Aristotele l'atto si capisce a partire dall'esperienza, dall'infinito diramarsi e aprirsi dell'esperienza perché, in realtà, ogni esperienza è esperienza dell'atto e, semmai ci sarà qualche esperienza, in senso ampio, della potenza, ciò avverrà tramite l'esperienza dell'atto.

2.2. *Diversi tipi di atto*

Qui s'impongono due considerazioni, leggermente differenziate tra loro, per quanto teoreticamente collegate. Una riguarda l'uso dei termini, l'altra propriamente la diversità originaria degli atti.

§ 1. Il problema della distinzione fra ἐνέργεια ed ἐντελέχεια. – In una trattazione dell'atto aristotelico non può mancare, per quanto in maniera elementare, un riferimento al problema che si cela dietro le scelte terminologiche di Aristotele. Infatti, non sfugge a chiunque conosca pur minimamente il testo dello Stagirita che l'atto viene da lui indicato con due termini diversi, ἐνέργεια ed ἐντελέχεια, i quali però delle volte si scambiano tra loro^[30]. La compresenza e lo scambio frequente dei termini in diversi contesti percorrono quasi tutto l'itinerario intellettuale del Filosofo^[31]. Che si tratti dello stesso e il tutto si riduca ad una mera differenza nominale? Questa sembra la spiegazione più facile e diretta, ma non sempre ciò che si mostra più facile e diretto risulta più giusto e più vero. Infatti, contro questa soluzione troppo sbrigativa si possono richiamare due testi che sembrano muoversi nella direzione opposta:

Ora, il termine ἐνέργεια, che si pone insieme a ἐντελέχεια...^[32]

... il termine ἐνέργεια si dice secondo l'attività e tende verso quello di ἐντελέχεια^[33].

Nei due casi viene indicato un certo collegamento tra ambedue i termini, statico nel primo, dinamico nel secondo, che rimanda ἐνέργεια a ἐντελέχεια. Naturalmente, perché ci sia un collegamento ci dovrà essere, per forza, una certa distinzione. Oltre al fatto di suggerire una certa distinzione, i brani risultano interessanti perché sono strutturalmente paralleli, sia nella loro stessa costituzione che nell'immediato contesto, in virtù del comune richiamo al movimento e all'attività (κίνησις, ἔργον). Osserviamo inoltre che, se non altro, l'etimologia stessa dei due termini consente di rilevare sfumature leggermente diverse e allora, stando ai soli nomi, non sembra giusto dire che si tratta dello stesso.

Ora, di suo, il termine ἐντελέχεια significa qualcosa nel senso di perfetto e compiuto, significa perfezione e compiutezza, pienezza di possesso della perfezione in questione; ἐνέργεια invece significa di per sé qualcosa che è in opera nel senso del realizzarsi stesso di ciò che si realizza. Mentre il primo termine sembrerebbe indicare soprattutto il risultato, il secondo sembrerebbe indicare piuttosto il risultare. Abbiamo dunque il risultato del risultare e il risultare del risultato. Attenzione però: distinte sfumature dei termini ma non necessariamente distinti tipi di atto. Sperando di non essere fraintesi, diremmo, alla Hegel, che l'atto sempre comporta un certo risultato e il risultare stesso^[34]. La forma della cosa non è la mera «immagine» fisica o «eterea» che si voglia né il grado

ontologico già raggiunto considerato nella mera tetica e morta staticità, bensì il principio originario del costituirsi stesso della cosa in atto. Se non si afferra questo, si rimane sulla sfera essenzialistica del primato del contenuto sull'atto e legati allora alla tragedia dell'oblio dell'essere che giustamente ha denunciato Heidegger. Si capisca bene però: qui non s'intende dire che la forma è un dinamismo, né si vuol confondere la forma con l'operazione, ma certamente si vuol afferrare l'atto nella sua originarietà emergente, nel suo effettivo porsi e primarissimo e non temporale star-ponendosi al livello ontologico-costitutivo.

Risulta chiaro allora che l'atto ricopre le due sfumature. Altrettanto chiaro però è che le diverse sfumature si presentano diversamente nei diversi atti. E così, mentre in un caso è più accentuata la compiutezza, in un altro è più accentuata la processività. In base a queste considerazioni, sembrerebbe più logico chiamare ἐντελέχεια la forma e la sostanza e riservare ἐνέργεια per il movimento e le operazioni. I due significati però sono convergenti e poiché si richiamano l'un l'altro, naturalmente Aristotele può scambiarsi con naturalità e libertà. È per questo che il movimento stesso è indicato delle volte come ἐντελέχεια e delle volte come ἐνέργεια^[35], ed è anche per questo che la divisione dell'ente in atto e potenza viene delle volte indicata come divisione fra ἐνέργεια e potenza e delle volte come fra ἐντελέχεια e potenza^[36].

§ 2. Atto nel senso di attività-movimento-operazione. – Bisogna stabilire una netta e chiara distinzione fra movimento e operazione. Infatti, Aristotele definisce egregiamente il movimento «atto dell'ente in potenza in quanto tale», cioè in quanto è in potenza. Per mera sostituzione semantica, la formula si converte, senza sforzo alcuno, in «atto imperfetto». Il movimento dunque è un atto, ma un atto intrinsecamente imperfetto. E il motivo di questo si trova nella situazione del soggetto del movimento, che è l'ente nella sua potenza:

... il movimento si mostra essere un certo atto, imperfetto però: la causa [di ciò] è che è imperfetto il potenziale, del quale è atto^[37].

Proprio perché è atto della potenza, il movimento è atto dell'imperfetto ed esprime l'imperfezione del soggetto, per cui il termine da raggiungersi sarà senz'altro qualcosa che verrà «aggiunto» alla potenza del soggetto mosso. Non è così il caso dell'operazione: il soggetto che esegue l'operazione è l'ente in atto e allora l'attuazione non ha ragione d'imperfetto bensì di perfetto, in quanto esprime la perfezione del suo soggetto, poiché ne esprime l'attualità. Di conseguenza, l'operazione ha il fine in se stessa, cioè ha in se medesima il proprio compimento, e allora non le corrisponde, proprio in quanto è operazione, uno sviluppo processuale.

Osserva Aristotele che ci sono attività ordinate al raggiungimento di un termine che è la loro finalità, e allora nessuna di queste ha ragione di fine; ne consegue che la realizzazione di queste attività sarà necessariamente processuale inquanto comporterà un progressivo allontanamento dalla potenza e un progressivo avvicinamento al fine; quando però il fine è l'attività stessa, essa ha in se stessa il compimento e allora non si potrà più,

per essere precisi, parlare di attività bensì di operazione. L'operazione allora non è un processo, nel senso che non è qualcosa di progressivo ma contiene in se stessa la sua realizzazione e nel contempo il realizzarsi stesso. Il brano aristotelico dedicato a questo punto sembra un po' difficile nella sua struttura e oscillante nella terminologia, ma è comunque preciso per quanto riguarda il contenuto dottrinale:

Poiché delle azioni che hanno un termine nessuna è di per sé fine ma tutte tendono al fine (...) ne consegue che queste non sono azioni, o almeno non sono azioni perfette, perché, appunto, non sono fini. Invece, il movimento nel quale è contenuto anche il fine è anche azione. (...) Di questi, i primi bisognerà dirli movimenti, mentre i secondi operazioni. Infatti, ogni movimento è imperfetto, come il dimagrimento, l'apprendimento, il passeggio, la costruzione. Questi sono movimenti e imperfetti di certo (...). Invece, uno ha visto e vede nel medesimo tempo, e pensa ed ha pensato. Dico, pertanto, operazione quest'ultimo [tipo di processo], l'altro invece movimento^[38].

Aristotele riserva qui il termine ἐνέργεια per indicare in maniera precisa e specifica l'azione che contiene il fine in se stessa, per cui si tratta dell'atto nel senso di operazione. Il movimento essendo un'ἐνέργεια di per sé imperfetta, non avrà diritto allora ad essere riconosciuto ἐνέργεια a pieno titolo^[39].

Bisogna allora distinguere chiaramente diversi tipi di atto. Da una parte, l'atto costitutivo che è la forma, dall'altra l'atto-attività il quale però si distingue ulteriormente in maniera originaria nell'attività che ha il fine in se stessa e l'attività che trova il fine in qualcos'altro: non si tratta di due specie ma di due maniere originariamente diverse di attualità. Di questi ultimi due tipi, il primo è l'operazione e il secondo propriamente l'attività o azione. L'azione è movimento mentre non lo è l'operazione. Il movimento ha sempre ragione d'imperfezione perché tende di per sé al raggiungimento di un termine che è esterno all'attività stessa e all'operante stesso in quanto operante, mentre l'operazione ha ragione di perfezione perché ha il fine in se stessa. La differenza, sul registro ontologico, chechessia di quello fenomenologico è difficile da esagerare, e qui abbiamo a che fare con un'emergenza dell'atto sull'atto^[40].

Non si è detto tutto però. Aristotele approfondisce il discorso sulle operazioni con occasione dello studio dell'anima, un contesto nel quale si sofferma apposta sul nostro argomento per introdurre un'ulteriore distinzione:

Bisogna fare una distinzione riguardo alla potenza e all'atto (...). Infatti, in un modo si è sapiente come quando diciamo sapiente un uomo perché l'uomo è dei sapienti e aventi la scienza; in un altro modo però diciamo sapiente chi possiede la grammatica. Ora, ciascuno di questi non si dice potente allo stesso modo, ma uno per quel tipo di genere e materia, e l'altro perché è capace di considerare quando voglia, se non ci saranno impedimenti dall'esterno^[41].

L'acquisto della sapienza nel primo senso si ha, chiaramente, per generazione naturale, mentre non così l'acquisto nel secondo senso^[42]. Ma anche qui si può essere in atto in due modi diversi. In un certo senso come chi ha la scienza ma non considera e in un altro senso come chi ha la scienza e considera. Il seguito del testo appena citato risulta molto illuminante:

Ora, il considerante, essendo in atto (ἐντελέχεια), è conoscitore nel modo più proprio di questa

determinata A. Dunque ambedue i primi, essendo sapienti in potenza, si rendono sapienti in atto (ἐνέργεια)^[43].

Questo non è però sufficiente, Aristotele va ancora oltre procurando chiarire la profonda diversità che segna questi passaggi:

... l'uno però viene alterato mediante l'apprendimento ed esce, essendo mutato più volte, dalla contrarietà, mentre chi possiede l'aritmetica o la grammatica ma non l'attua, procede all'attuazione in un altro modo^[44].

C'è dunque un primo passaggio che è quello dal non avere una certa determinazione all'averla. Si tratta, per esempio, dell'acquisto della scienza: chi non sa, deve imparare, e, avendo imparato, ormai sa. Siamo nell'ambito delle potenze razionali, di cui si è detto sopra. Ma un conto è l'aver acquisito la scienza e un altro conto ben diverso è il passaggio all'esercizio della medesima in colui che la possiede. Infatti, colui che sa ma non sta esercitando la scienza in un preciso momento, non per il fatto di non esercitarla l'ha persa. E allora ha sempre in propria mano il passaggio all'esercizio della scienza, cosicché, quando inizia a considerare un determinato argomento, non ricomincia da capo il processo dell'acquisto della scienza ma mette in opera quello che ormai sa. In questo caso, spiega Aristotele con espressioni altamente tecniche e precise, abbiamo a che fare con un «incremento verso se stesso e verso l'atto»^[45], si tratta dell'irruzione pura dell'atto cosicché si assiste piuttosto ad una «salvezza»^[46], un'emergenza d'attualità nella forma pura dell'attualità che salva la potenza stessa dal dileguarsi nel nulla.

La nozione aristotelica di atto ci consente allora di elevarci in una purificazione ascensionale progressiva che va, dal punto di vista dinamico, dal movimento all'operazione e, dal punto di vista statico e comunque fondante, dalla sostanza alla forma della sostanza corporea e da questa alla forma separata.

CAPITOLO II

LA CONSIDERAZIONE ARISTOTELICA DEI RAPPORTI FRA POTENZA E ATTO

La potenza è di per sé silenziosa. Non parla se non mediante l'atto, è dall'atto salvata nella sua consistenza, è dall'atto che riceve senso e significato. La potenza è dunque di per sé oscura e non ha «luminosità»: ciò che illumina e comunica è propriamente l'atto. L'atto rivela la potenza, dal momento che nell'esercizio stesso dell'atto si constata la presenza della capacità di eseguirlo. Per esempio, non si può sapere quale sia il «suono» specifico di un determinato animale sconosciuto, e nemmeno se ce l'ha, fin quando non inizi a esprimere sonoramente i sentimenti nel modo connaturalmente appropriato. Se però l'atto è rivelativo della potenza, allora potrebbe sembrare che sia la potenza a fondare l'atto. Questo è un problema che bisognerà affrontare, senz'altro, ma prima bisogna chiarire in maniera più precisa come atto e potenza si distinguano tra loro.

1. POTENZA E ATTO VANNO EFFETTIVAMENTE DISTINTI

Non essendo «cose», la distinzione fra potenza e atto non può essere come la distinzione fra due cose. Allo stesso tempo, è vero che potenza e atto sono profondamente collegati, per cui sembra che ci sia un mutuo richiamo e una mutua appartenenza.

Ora, il fatto che l'esercizio dell'atto riveli la presenza della potenza, potrebbe dar luogo a un'erronea comprensione della medesima, che la ridurrebbe a qualcosa di meramente concomitante all'atto, quasi al modo di una «remora» ontologica. Era questa la tesi dei Megarici, il cui discorso finiva per negare la potenza *tout-court*. La potenza però è un modo di dire l'ente, e proprio perché è un modo di dire l'ente, Aristotele ritiene giustamente che non si tratta soltanto di un approccio opinabile ma di una struttura portante che si trova al livello ontologico, checchessia dell'esplicita conoscenza che ne abbiano gli uomini. È per questo che ne intraprende esplicitamente la difesa contro la posizione megarica. Il passaggio è molto istruttivo e vale la pena soffermarsi a considerarlo, perché, allo stesso tempo che riafferma il collegamento che lega la potenza all'atto, tuttavia ne sancisce la sua legittima originarietà.

Aristotele esordisce esponendo la tesi da discutere: «Ora, ci sono alcuni, come i Megarici, i quali affermano che si può soltanto quando si attua, e quando non si attua non si può»^[47]. Come si è detto, la potenza non viene dunque direttamente negata, ma viene affermata nella sua presenzialità soltanto quando c'è l'atto. Se la potenza c'è soltanto quando c'è l'atto, la prima conseguenza assurda è che allora nessuno sarà, per esempio, costruttore se non mentre sta costruendo. O, per mutare esempio, nessuno sarebbe medico se non mentre sta guarendo qualcuno, e lo stesso si potrebbe dire di tutte le diverse arti. Aristotele procede a confutare la tesi megarica percorrendo i diversi tipi di potenza.

§ 1. *Argomentazione a partire dalle potenze razionali* (Θ, 3, 1046 b 33 – 1047 a 34).
– Qui abbiamo a che fare con una vera argomentazione e non con una semplice descrizione. La forza dell'argomentazione dipende dalla natura stessa delle potenze razionali le quali non sono, per definizione, congenite, da dove consegue innanzitutto essere «impossibile possederle senza averle imparate»^[48] e poi essere impossibile «smettere di possederle senza averle perdute – e le si perde o per dimenticanza, o per malattia, o per il tempo trascorso senza esercitarle»^[49]. Ora, il fatto è il seguente: secondo i Megarici il costruttore, quando fa una pausa, non avrebbe la potenza; ma non avendo la potenza, dovrebbe *acquistarla*, mentre risulta che riprende a costruire subito, senza processo d'apprendimento. Siccome però queste potenze non le si può avere se non mediante apprendimento, e, come riconoscerà per forza il Megarico, dal momento che ha ripreso a costruire ce l'ha, ne consegue che non l'ha perduta e che la potenza era ancora presente pur non essendoci l'atto.

L'argomentazione, come si vede, è fortissima. Aristotele si mostra qui molto sottile: infatti, non dice direttamente «l'imparare comporta la capacità d'imparare» perché quello

è ciò che negano i Megarici e avrebbe riproposto, improcedentemente, l'opposizione iniziale delle tesi; egli fa leva invece sulla qualità propria del tipo di potenza, che comporta il processo dell'imparare e allora esclude un acquisto subitaneo: il problema allora si concentra su come si renda presente subitaneamente, poiché questo è un fatto e, come ogni fatto, incontestabile.

Il ragionamento, presentato in maniera più formale, sarebbe:

- (M) Chi perde l'arte non può riaverla senza impararla.
- (m) Ma il costruttore ha l'arte senz'averla imparata.
- (C) Quindi il costruttore non perde l'arte.

Esula chiarire che si tratta dell'arte del costruire. Come si sa però che il costruttore ha, e fenomenologicamente rihà – poiché ne riprende l'esercizio – l'arte? La dimostrazione aristotelica è quanto mai semplice:

- (M) Chi riprende a costruire senza imparare possiede l'arte.
- (m) Ma il costruttore riprende a costruire senza imparare.
- (C) Quindi il costruttore possiede l'arte.

Quindi «smettere di costruire» non è lo stesso di «perdere l'arte» e meno ancora di «non avere la potenza», come invece vorrebbero i Megarici. Il «possedere-l'arte-ma-non-esercitarlo» è ciò che costituisce propriamente in questo caso la potenza, ed è alla base della ripresa dell'esercizio dell'atto, qualunque esso sia: l'atto del costruire, del suonare, del guarire, del filosofare e via dicendo. La potenza razionale allora, per quanto imperniata sull'atto, in un certo senso lo precede e gli «sopravvive».

§ 2. *Argomentazione a partire dalle potenze irrazionali da parte dell'oggetto* (Θ, 3, 1047 a 4-7). – Aristotele procede ancora perché la precedente argomentazione potrebbe essere ritenuta giusta ma parziale. Quindi, estende la riflessione anche alle potenze irrazionali, adesso guardate dal punto di vista dell'oggetto.

Infatti, poiché i sensibili sono in atto al momento di essere sentiti, nessuna cosa sarà sensibile se non al momento di percepirla, cioè quando la si percepisce e mentre la si percepisce. Siccome però, secondo la tesi Megarica, nessuna cosa avrà la capacità di essere sentita se non al momento di «star-essendo-percepita», cosicché nessuna realtà sensibile sarà tale se non mentre è sentita, per cui sarà la sensazione stessa a fornire l'effettiva densità ontologica della cosa sensibile. Ma allora, facendo della sensazione la misura dell'essere delle cose, si ricade nell'errore di Protagora^[50].

§ 3. *Argomentazione a partire dalle potenze irrazionali da parte del soggetto* (Θ, 3, 1047 a 7-10). – L'argomentazione riguarda non già gli oggetti sensibili ma i sensi stessi. I sensi sono potenze irrazionali dell'animale. Dalla tesi megarica consegue che soltanto

quando si attuerà la sensazione si avrà la potenza sensitiva: se la potenza è presente soltanto quando si esercita l'atto, nessun soggetto senziente potrà avere i sensi se non quando starà sentendo in atto. Ora, l'essere privo della vista o dell'udito, quando si deve avere questi sensi e nel tempo e modo in cui si deve, è essere cieco o sordo, cosicché chi non sta vedendo sarà cieco mentre non vede, e anche sordo mentre non ode. Siccome questo accade più volte al giorno, allora perderanno la vista più volte al giorno; ma siccome riprendono a vedere più volte al giorno, allora riacquisteranno la vista più volte al giorno. Poiché è chiaro che le potenze irrazionali si acquistano per generazione, resterà inspiegata la presenza subitanea dell'atto e quindi anche della potenza senza la mediazione della generazione. E questo porta dritto dritto all'argomentazione seguente.

§ 4. *Argomentazione a partire dalla nozione di privazione e d'impotenza* (Θ, 3, 1047 a 10-17). Ciò che non ha potenza è, per mera sostituzione semantica, impotente: impotente è ciò che non ha la potenza, ciò che ne è privo. Ora, siccome ciò che non è accaduto non ha la potenza di accadere – né l'agente avrebbe la potenza di produrlo – ne consegue che ciò che non si è prodotto è impotente riguardo al prodursi. Per esempio, chi è seduto, proprio perché non sta alzandosi non avrà la capacità di alzarsi e allora dovrà restare seduto per sempre. E Aristotele coglie l'occasione per mostrare quale sia l'ultima conseguenza della tesi megarica: «cosicché questi ragionamenti distruggono e il movimento e la generazione»^[51]. La posizione megarica toglie dunque ogni fondamento per la dinamica del reale.

Assistiamo così alla conclusione generale della confutazione aristotelica dei Megarici:

Se, dunque, non corrisponde dire queste cose, è manifesto che la potenza e l'atto sono distinti – mentre quelle parole rendono identici la potenza e l'atto, per cui non piccola cosa cercano di cancellare^[52].

In questo brano si vede chiaramente come per Aristotele l'atto e la potenza appartengano all'ambito dei μέγιστα, le cose più elevate, e non di poca importanza. Dovrebbero certo prendere atto i neomegarici di oggi e tutti coloro che sorvolano questa distinzione.

2. L'ATTO È IL FONDAMENTO DELLA POTENZA

Sia la determinazione nozionale della potenza come quello che dà di per sé seguito, sia la difesa della realtà della potenza contro la posizione dei Megarici, costringe a porre la domanda su quale dei due, la potenza o l'atto, abbia la priorità^[53].

L'argomento è tutt'altro che secondario nella sua importanza e sono stati tanti i filosofi che hanno, sia in maniera implicita, sia in maniera esplicita, assegnato un'effettiva priorità alla potenza. Questo però è un gravissimo errore e Aristotele spiega con la sua consueta profondità come stiano le cose.

§ 1. *L'atto primeggia sulla potenza riguardo alla nozione.* – Riguardo alla *ratio* Aristotele ritiene, giustamente, che questa priorità è evidente; tant'è vero che la giustificazione della tesi si fa quasi come di passaggio e a margine. Infatti, prendendo spunto dal senso primario di potenza, osserva Aristotele che si dice potente o potenziale ciò che può attuare, di modo che il soggetto viene denominato a partire dall'atto, anche se non è al momento operante: è per questo che si parla di costruttore, di veggente e di visibile – tutte denominazioni prese a partire dal rispettivo atto^[54]. Di conseguenza, l'atto è propriamente incluso a tutti i livelli nella determinazione nozionale della potenza ed è in virtù della conoscenza dell'atto che quest'ultima viene anche *conosciuta*. Quest'aggiunta è importante e vale la pena qui richiamarsi alla splendida spiegazione che ne dà Avicenna:

L'atto inoltre è prima della potenza nell'immaginazione e nella definizione. Infatti, non ti è possibile definire la potenza se non in quanto essa è di questo atto (*huius effectus*), mentre l'atto (*effectus*) non sorge nella sua immaginazione e definizione come essendo della potenza^[55].

L'atto dunque s'impone da sé nella conoscenza e nessuna potenza potrà essere conosciuta se non in riferimento all'atto del quale è potenza, mentre l'atto non ha bisogno di essere riferito in questi termini per essere capito. Ovviamente, la determinazione nozionale dell'atto al livello del pensiero riflettente potrà richiamarsi, come si è visto, alla potenza, ma questo è un passaggio ulteriore e, ripetiamo, del pensiero riflettente che cerca di fornire una determinazione nozionale: questo, chiaramente, non nuoce alla priorità nozionale e gnoseologica dell'atto che è quello di cui adesso si parla.

Questa priorità nozionale, esplicitamente dichiarata da Aristotele, smentisce ogni interpretazione che procuri, senza più precisazioni, fare della potenza e dell'atto principi *correlativi*: è vero che la potenza è relativa all'atto ma non è del tutto esatto dire il contrario.

§ 2. *L'atto primeggia sulla potenza riguardo al tempo.* – Il motivo di questa priorità è molto chiaro: nessuna cosa passa dalla potenza all'atto se non sotto l'influsso di qualcosa che è in atto. Bisogna però distinguere la situazione al livello dell'individuo e al livello della specie. Riallacciandosi a riflessioni sviluppate in precedenza^[56], Aristotele osserva che dal punto di vista della specie, sempre l'ente che è in atto precede l'ente che è in potenza; invece, dal punto di vista dell'individuo, per quanto riguarda l'origine e la generazione, sempre la potenza precede l'atto. Gli esempi che fornisce sono molto chiari:

... di questo particolare uomo che già è in atto, e di questo particolare frumento e di questo particolare occhio che sta vedendo, in ordine al tempo è prima la materia, il seme e la possibilità di vedere, che sono uomo e grano e veggente in potenza e non ancora in atto. Ma a questi, sempre in ordine al tempo, sono anteriori altri enti già in atto, dai quali questi sono derivati: infatti l'ente in atto deriva dall'ente in potenza sempre ad opera di un altro ente in atto. Per esempio, l'uomo deriva da un uomo in atto, e il musicista da un musicista in atto; c'è sempre, insomma, un motore che precede, e il motore dev'essere già in atto^[57].

La priorità specifica dell'atto si ripercuote anche sulle potenze razionali le quali si acquistano tramite l'esercizio, sia dell'imparare sia della semplice pratica: è l'esercizio dell'atto a generare la facilità, quindi la potenza, per cui anche in questo senso l'atto è anteriore.

§ 3. *L'atto primeggia sulla potenza riguardo alla sostanza.* – Per quanto riguarda la sostanza, Aristotele fornisce diverse argomentazioni. Questo risulta molto significativo, perché mostra anche la profonda unità teoretica del pensiero metafisico di Aristotele nonché la sua dinamica metodologica risolutiva che tende sempre più decisamente verso il separato, concentrandosi sempre più attorno alla sostanza e alla sostanza in atto grazie alla forma che la costituisce. Le due prime argomentazioni sono dinamiche, statica la terza. L'aspetto comune delle tre argomentazioni consiste nel manifestare come sempre la potenza sia orientata all'atto e imperniata sull'atto il quale polarizza completamente la potenza. Poiché la sostanza e la forma sono atto, da qui conseguirà che c'è una priorità dell'atto secondo la sostanza.

La prima argomentazione afferma che le cose che sono ultime nella generazione sono invece prime nell'ordine della sostanza e della forma. Siccome però l'atto compiuto è ultimo nella generazione, allora ha la priorità nell'ordine della sostanza e della forma: come l'adulto precede il fanciullo e l'uomo il seme^[58].

La seconda argomentazione rileva la causalità finale: tutto ciò che diviene è orientato verso un principio che è il fine. Ma il fine è l'atto. Questo vuol dire allora che è in funzione dell'atto che si ha la potenza: la potenza visiva per l'atto del vedere e la potenza locomotiva per l'atto del camminare, e via dicendo^[59].

La terza, di natura statica, rileva che la materia è di per sé in potenza fin quando non sopravvenga la forma e soltanto quando apparirà la forma si avrà la sostanza, giacché soltanto allora la materia sarà in atto, essendo la forma la determinazione della materia. La materia risulta dunque «informata», ossia è «in forma», vale a dire – e paradossalmente poiché l'espressione sembra capovolgere l'ordine naturale dei due fattori – è «nella forma» (ἐν τῷ εἶδει ἐστίν). Logicamente, perché la sostanza si costituisce innanzitutto in virtù della forma che è l'atto, ne consegue che l'atto ha priorità nell'ambito della sostanza: «cosicché risulta evidente che la sostanza e la forma sono atto»^[60].

Aristotele però richiama un altro senso della priorità dell'atto secondo la sostanza, iniziando un'argomentazione squisitamente metafisica. L'argomentazione, che intende evidenziare un senso più elevato (κυριωτέρως) della tesi, è molto interessante e merita un

rilievo:

Ogni potenza riguarda simultaneamente i contrari (...) Dunque, ciò che è potenziale può essere e non essere. Allora la medesima cosa è possibile che sia o non sia. Ma ciò che può non essere capita che non sia. E ciò che capita che non sia è corruttibile, o in senso assoluto o nel preciso senso nel quale si dice che può capitare non sia, vale a dire secondo il luogo, la quantità o la qualità – in senso assoluto, però, secondo la sostanza. E allora nessuno degli incorruttibili in assoluto sarà in potenza in senso assoluto (invece secondo un certo aspetto, come qualità e luogo, niente lo impedisce). Dunque [sono] tutti in atto^[61].

Che ogni potenza riguardi simultaneamente i contrari non significa che ogni potenza sia razionale. Il senso dell'affermazione è che ogni potenza può essere attuata e non attuata. E allora risulta chiaro che ciò che ha potenza sostanziale non può essere eterno, proprio «per definizione»: infatti, se ha potenza al livello sostanziale, questa potenza, che è una componente della sua sostanza, può trovarsi non attuata, per cui si tratterà di una sostanza intrinsecamente corruttibile – allora anche generabile – per cui, necessariamente, non risulterà di per sé intrinsecamente eterna. E allora è vera la contraddittoria: nessuna realtà incorruttibile ha potenza al livello sostanziale, per cui essendo le sostanze incorruttibili di per sé in atto, viene raggiunta per un'altra via la priorità dell'atto secondo l'ordine della sostanza.

Ci sono ancora due altre argomentazioni, statica la prima, dinamica la seconda.

Quella statica focalizza la questione degli enti necessari, sfruttando lo stesso principio dell'ambivalenza della potenza. Infatti, spiega Aristotele, gli enti necessari non possono essere in potenza. Ma gli enti necessari sono gli enti primi, per cui l'atto è anteriore alla potenza. E lo Stagirita ci tiene a rilevare l'originarietà fondante degli enti necessari: se questi non ci fossero, non ci sarebbero i corruttibili^[62].

L'argomentazione dinamica fa leva sull'eternità del movimento. Bisogna non dimenticare che per Aristotele il movimento, per quanto imperfetto, è comunque un atto e che non si può attribuire ai non enti^[63]. Ora, se c'è il movimento, esso è in atto, necessariamente e per definizione. E qualora ci fosse un movimento eterno, sarà eternamente in atto. La potenza ci sarà, effettivamente, ma non riguardo all'identità stessa del movimento, che è atto, bensì riguardo ai luoghi – Aristotele ha in mente, è ovvio, i corpi celesti. Perché però non si tratterà di una materia legata alla generazione e alla corruzione, l'attività del movimento stesso non comporterà di per sé fatica alcuna, poiché non dovrà fare i conti con la contrarietà qualitativa e godrà allora della più assoluta stabilità sostanziale. Diverso è il caso delle sostanze corruttibili la cui materia ha la potenza dei contrari nell'ordine sostanziale, come si è appena visto. Ne consegue che è maggiore l'attualità delle sostanze superiori, per cui si ha allora un'ulteriore conferma della priorità dell'atto sulla potenza nell'ordine sostanziale^[64].

Aristotele trova ancora spazio per introdurre un'ulteriore considerazione, molto fine, che compara l'atto e la potenza riguardo al bene o al male. E qui bisogna distinguere il tipo di potenza.

Infatti, se si tratta di una potenza buona, l'atto della potenza sarà un bene,

chiaramente: per esempio, la potenza della salute ha come atto la salute. Ma, ed ecco il punto ragguardevole, la potenza è sempre potenza di ambedue i contrari, nel senso sopra indicato, da dove consegue che racchiude in se stessa anche il male. E allora risulta che sulla linea della potenza del bene, l'atto è superiore alla potenza, perché l'atto che è il bene è esso stesso e basta.

Nel caso però di una potenza non buona accade esattamente al rovescio, e per lo stesso motivo. Infatti, l'atto della potenza non buona è un atto di per sé cattivo: per esempio, l'atto della potenza di rubare. Ma allora, siccome la potenza racchiude in sé il bene, poiché è dei contrari, essa si mostra superiore all'atto. In termini pratici, queste ultime riflessioni si riassumono nell'asserzione che è meglio essere ladro in potenza che non ladro in atto, mentre è meglio essere virtuoso in atto che non virtuoso in potenza.

Arrivato però a questo punto, Aristotele collega il discorso etico a quello metafisico riprendendo la considerazione delle sostanze incorruttibili. Infatti, dal momento che la potenza è un principio dell'ente ed è principio dei contrari, risulta «evidente che il male non esiste fuori delle cose: infatti, il male è posteriore alla potenza per natura»^[65] e allora – ed è forse il passaggio più bello – «negli essenti dal principio e negli eterni non c'è né male, né difetto, né corruzione (infatti, anche la corruzione è uno dei mali)»^[66]. Per Aristotele, la bontà è eterna.

CONCLUSIONE

Il discorso potrebbe proseguire perché l'atto è così inesauribile come inesauribile è la realtà stessa – della quale la coppia di potenza e atto costituisce la trama nascosta e insopprimibile. Le presenti pagine però intendevano soltanto fornire gli elementi fondamentali per un primo approccio alla presentazione aristotelica di queste due nozioni. Un primo approccio non è assimilabile, ovviamente, ad un commento a *Metafisica Θ*, anche se l'abbiamo avuto come punto di riferimento principale. Questo spiega, tra altre cose, le inevitabili lacune che si potrebbero indicare riguardo alla presente trattazione: come abbiamo detto nell'introduzione, ci siamo soffermati apposta sugli aspetti più essenziali, a discapito di altre cose, pur interessanti e importanti, presenti nel testo aristotelico, come anche di altre possibili segnalazioni di carattere critico-testuale. Ci siamo dunque soffermati sulle nozioni e rispettive divisioni della potenza e dell'atto, sulla polemica antimegarica in difesa della loro distinzione e sulla decisa dichiarazione aristotelica dell'emergenza dell'atto sulla potenza.

A modo di conclusione si può e si deve rilevare anzitutto la ricchezza e fecondità di queste nozioni aristoteliche. Soprattutto la scoperta dell'atto va ritenuta, e ne siamo profondamente convinti, uno dei più grandi acquisti dell'intero pensiero filosofico lungo tutto l'arco della storia. Essa permea praticamente l'intero pensiero occidentale attraversandolo, sotto diverse configurazioni e sfumature, come lo sfondo permanente, segreto delle volte ma operante comunque, assunto o contestato, che dà vita al posteriore umano filosofare. Non solo la scolastica, con i suoi notevolmente diversi e tante volte decisamente contrastanti indirizzi, non solo il pensiero moderno (Fichte, Hegel), ma anche l'esistenzialismo e il marxismo, per fare qualche esempio, vivono della scoperta aristotelica.

Va rilevata anche la specifica valenza di realtà che Aristotele riconosce all'atto e alla potenza: sono divisioni dell'«*ens in quantum ens*», ossia dell'essente in quanto essente, vale a dire, dell'essere nell'effettiva forma del participio, per cui, tutt'altro che trattarsi di astrazioni, sono i principi costitutivi primari del reale.

Ora, propriamente in quanto divisioni dell'essente, l'atto e la potenza appartengono

all'ambito di considerazione della Metafisica ed emergono, nei suoi significati, secondo la dinamica propria del metodo della filosofia prima che è quello della *reductio in fundamentum* ovvero *reductio ad unum*. Pertanto, le distinzioni della potenza fanno capo ad una ragione primaria di potenza che, in diverse maniere, compare in tutte le declinazioni della potenzialità: si tratta, per Aristotele, della potenza come principio di mutamento in altro o in quanto altro. Poiché il mutamento è un certo atto, questa ragione contiene l'opposizione della potenza all'atto e allora ricopre l'intera articolazione di quest'opposizione, ossia dalla potenza attiva, che è quella più vicina all'atto, fino all'ultima espressione della potenza passiva che è la potenza nel genere della sostanza, vale a dire, la materia prima la quale costituisce pertanto l'espressione più propria della potenza in quanto tale. Invece l'atto, che fenomenologicamente si manifestava al pensiero riflettente soprattutto a partire dal movimento, emergeva poi per porsi non già come movimento bensì come operazione, la quale si fonda a sua volta sulla forma che è il nucleo costitutivo della sostanza. Tutto il discorso aristotelico allora confluisce verso la sostanza che è individuata nel suo nucleo fondamentale e poi «collocata» nella sfera ontologica propria a partire dal tipo di forma di cui si tratti, vale a dire con o senza materia. La trasfigurazione dell'atto aristotelico troverà pertanto il suo vertice supremo nell'analisi della prima delle sostanze nella quale convergono tutti i significati principali dell'ente: come atto, come categoria e come verità – un'entelechia dunque che è pienamente in atto e, allora, completamente carente di male e di corruzione, perché carente di potenza sostanziale, e pienamente vivente, perché perfetta nella propria sovrabbondante operazione che ha il fine in se stessa.

Detto ciò, e con tutto il rispetto e la riverenza che merita, ci sembra possibile indicare due limiti – da intendersi letteralmente come tali – nella riflessione aristotelica su quest'argomento. Infatti, sembra che il discorso non arrivi all'ultima fondazione. Ci spieghiamo meglio. Le pagine sulla potenza sono splendide, tuttavia resta in aria la domanda sul perché ci debba essere la potenza sostanziale degli enti corruttibili – e fin quando non si dia risposta a questa domanda, resterebbe una dualità originaria indicata, certo, ma non fondata e quindi intellettivamente irrisolta – e poi perché mai ci debba essere la potenza attiva. Lo sappiamo, è un fatto: ma perché mai l'ente *deve* operare? È una domanda che resta in attesa di un'adequata risposta e non è certo in Aristotele che si trova quella risposta. L'altro aspetto, analogo e complementare, riguarda l'atto. Sembra restare infatti inspiegata la ragione profonda della varietà di forme con le loro somiglianze e le loro divergenze, in ultima istanza, resta inspiegata la ragione ontologica di fondo della diversificazione originaria, comunque incontestabile, dell'atto. Perché mai ci debba essere una «scissione» fra l'atto costitutivo che è la forma e l'atto perfettivo che è l'operazione e come sorga la diversità formale accanto alla somiglianza che mantiene legate e collegate diverse forme sono delle domande che non trovano una risposta di fondo, una risposta che attinga propriamente il fondamento.

Vuol dire questo che Aristotele ha sbagliato? Assolutamente no. Vuol dire anzitutto che la strada è lunga e che nessun serio pensatore potrebbe percorrerla se non facendo tesoro

della sua scoperta. Vuol dire poi che il progresso si farà necessariamente e inevitabilmente mediante un approfondimento di quello che Aristotele ci ha donato. E vuol dire, per ultimo, che la ricerca metafisica è inesauribile, perché inesauribile è l'atto, che costituisce la realtà.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELE, *De Anima*; ed. Ross, Oxonii e typographeo clarendoniano, Oxford 1956.
———, *Fragmenta selecta*; ed. Ross, Oxonii e typographeo clarendoniano, Oxford 1963.
———, *Physica*; ed. Ross, Oxonii e typographeo clarendoniano, Oxford 1950.
———, *Metaphysica*; ed. Jaeger, Oxonii e typographeo clarendoniano, Oxford 1957.
———, *Métaphysique*, t. 2, Livres H-N, Traduction et notes par J. Tricot, Vrin, Paris 2004.
- ALESSANDRO D'AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2014².
- AVERROÈ, *In libros Metaphysicorum*, Venetiis apud Iunctas 1562.
- AVICENNA, *Metafisica*; ed. Lizzini-Porro, Bompiani, Milano 2006².
- BERTI E., *Nuovi studi aristotelici*, vol. 2, Morcelliana, Brescia 2005.
- CHANTRAINE P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1977.
- FAZZO S. (ed.), *Il libro lambda della Metafisica di Aristotele*, (Elenchos LXVI-1) Bibliopolis, Napoli 2014.
———, *Comento al libro lambda della Metafisica di Aristotele*, (Elenchos LXVI-2) Bibliopolis, Napoli 2014.
- HEGEL G.-W.-F., *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. Bonsiepen-Heede, Meiner, Hamburg 1968.
- KANT I., *Kritik der reinen Vernunft (1787)*, in *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. 3, hrsg. von der königlich Preuzischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1911.
- MAKIN S. (ed.), *Aristotle Metaphysics Book Θ. Translated with an introduction and commentary*, Clarendon Aristotle Series, Oxford 2006.
- PLATONE, *Teeteto*, in *Platone. Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1996⁵.
———, ΘΕΑΙΤΗΤΟΣ; ed. W. F. Hicken, in *Platonis Opera*, t. I, Oxonii e typographeo clarendoniano, Oxford 1995.
- REALE G. (ed.), *Introduzione, traduzione e commento della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2004.
- REALE G., *Il concetto di «filosofia prima» e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2008⁷.
- ROSS W. D. (ed.), *Aristotle's Metaphysics. A revised text with introduction and commentary*, vol. 2,

Clarendon Press, Oxford 1953.

TEOFRASTO, *Metafisica*; ed. L. Repici, Carocci, Roma 2013.

INDICE

INTRODUZIONE

Capitolo I: DETERMINAZIONE NOZIONALE E

DIVISIONI DELLA POTENZA E DELL'ATTO

1. Nozione e divisioni della potenza

1.1. Determinazione nozionale della potenza

1.1.1. Tre formule aristoteliche

1.1.2. Approfondimento del preciso significato teoretico della nozione di potenza

1.2. Diversi tipi di potenza

2. Nozione e divisioni dell'atto

2.1. Determinazione nozionale dell'atto

2.2. Diversi tipi di atto

Capitolo II: LA CONSIDERAZIONE ARISTOTELICA

DEI RAPPORTI FRA POTENZA E ATTO

1. Potenza e atto vanno effettivamente distinti

2. L'atto è il fondamento della potenza

CONCLUSIONE 61

BIBLIOGRAFIA 65

INDICE

[1] L'argomentazione si chiude con un semplice riferimento, seguito del rimando ad un'altra trattazione la cui conoscenza si dà per scontata: «Un modo certamente è questo, e l'altro, che viene a dire lo stesso, è secondo la potenza e l'atto. Questo però è stato trattato altrove con maggior accuratezza» (εἷς μὲν δὴ τρόπος οὗτος, ἄλλος δ' ὅτι ἐνδέχεται ταῦτα λέγειν κατὰ τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐνέργειαν· τοῦτο δ' ἐν ἄλλοις διώρισται δι' ἀκριβείας μᾶλλον – ARISTOTELE, *Phys.*, A, 8, 191 b 26-27). Il cenno è anche interessante per considerare la questione della cronologia: quel che è sicuro è che, si riferisca o meno *Metafisica Θ*, Aristotele rimanda a una specifica trattazione dell'argomento già fatta in precedenza.

[2] ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἢ ἄλλο (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 1, 1046 a 11). Per le nostre citazioni della *Metafisica* seguiamo l'edizione di Jaeger.

[3] ἔστι δὲ δυνατόν τοῦτο ὅ ἐάν ὑπάρξῃ ἡ ἐνέργεια οὐ λέγεται ἔχειν τὴν δύναμιν, οὐθὲν ἔσται ἀδύνατον (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 3, 1047 a 24-25).

[4] Εἰ δὲ ἔστι τὸ εἰρημένον τὸ δυνατόν ἢ ἀκολουθεῖ... (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 4, 1047 b 1).

[5] Aristotele procede scartando gli usi impropri di «potenza», usi equivoci, per soffermarsi su quello principale che converge su un'unica e medesima ragione (*ratio*, λόγος, εἶδος). Le potenze che si dicono in riferimento alla medesima ragione sono tutte quante certi principi: ὅσαι δὲ πρὸς τὸ αὐτὸ εἶδος, πᾶσαι ἀρχαί τινές εἰσι, καὶ πρὸς πρῶτην μίαν λέγονται (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 1, 1046 a 9-10). Non vogliamo adesso indugiare sull'aspetto

metodologico che si cela sotto questa espressione, ricorrente, della predicazione «verso uno» (*ad unum*, πρὸς ἓν... μίον), tuttavia vorremmo indicare che, sotto questo aspetto, il senso primario di potenza è per Aristotele quello di potenza attiva, la cui «definizione» è necessariamente comportata da tutte le altre declinazioni della potenza: la potenza passiva si dice tale in riferimento ad una potenza attiva e la potenza come impassibilità, nel senso positivo di «forza-consistenza», per esclusione dell'influsso dalla parte di un'altra potenza attiva. Naturalmente, questa riconduzione nozionale che ha di mira la costellazione di riferimenti non va confusa con l'identificazione dell'espressione primaria e più radicale della potenza in quanto tale, come fra poco si vedrà.

[6] «... il primo a partire dal quale qualcosa è o si fa o si conosce» (τὸ πρῶτον [...] ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκεται – ARISTOTELE, *Metaphys.*, Δ, 1, 1013 a 17).

[7] Abbiamo scelto apposta di rendere δύνατον con «potenziale», come nome sostantivo concreto, invece che con «possibile» o «potente». Sebbene questi due termini si possano assumere, tuttavia il primo sembra privilegiare la sfumatura logica mentre il secondo la sfumatura attiva. Il termine da noi proposto mantiene l'accentuazione ontologica allo stesso tempo che un'apertura che si estende ad ogni maniera di potenza.

[8] Chiaramente, il termine ἀδύνατον qui usato non ammette, in questo contesto, un altro tipo di traduzione.

[9] Cfr. ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 4, 1047 b 4-30. La tesi contestata da Aristotele tende a difendere, per così dire, la «possibilità» – nel senso di potenzialità – dell'impossibile, dicendo che qualcosa può essere, quindi è in potenza, ma non si realizzerà mai. Così però la si piega al piano delle mere astrazioni, dove potrebbe, almeno in ipotesi, coesistere con le impossibilità: la potenza sarebbe in quel caso un qualcosa che non si realizzerà mai, come, per esempio, la quadratura del cerchio o, per richiamare l'esempio aristotelico «commensurare la diagonale al lato». E no! – risponde Aristotele. Le cose stanno proprio al rovescio, e un conto è la falsità e un altro conto ben diverso è l'effettiva possibilità: mentre Socrate è seduto è falso che è in piedi, tuttavia è in potenza ad esserlo e allora per questo la potenza è pensabile astrattamente come una possibilità «logica»; che invece per natura voli non è soltanto falso ma impossibile, non ne ha la potenza naturale. Pertanto, l'atto del volare non trova nessuna base naturale in Socrate, mentre l'atto dell'essere in piedi trova di per sé una base naturale nell'ente Socrate. L'attuazione del volare naturalmente in Socrate recherebbe la conseguenza che Socrate non sia uomo e ciò è impossibile: il predicato contraddice il soggetto. Non accade così con l'essere in piedi. Pertanto, che l'essere in piedi venga messo in atto non risulta impossibile e allora c'è in Socrate la potenza dell'essere in piedi. Si potrebbe dire che la tesi discussa da Aristotele cerca, in realtà, di cancellare il principio di non contraddizione usando come pretesto la nozione di potenza.

[10] Cfr. ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 3, 1046 b 29 - 1047 a 23.

[11] Il testo si presenta problematico per la traduzione ma ancor prima dal punto di vista critico. Tant'è vero che secondo autorevoli studiosi il testo risulta perfino incompleto (p.es. Zeller, Bonitz, Ps.-Alessandro).

A differenza di Jaeger, Ross legge «ἢ»: Εἰ δέ ἐστι τὸ εἰρημένον τὸ δυνατόν ἢ ἀκολουθεῖ. Ecco la traduzione da lui proposta: «If what we have described is identical with the capable or convertible with it...» Nel suo interessante commento Makin assume la scelta di Ross ma interpreta la presentazione del potenziale come quello che segue a ciò che è stato appena detto: «If what has been said is the possible or follows from it...» (S. MAKIN, *Aristotle Metaphysics Book Θ. Translated with an introduction and commentary*, Clarendon Aristotle Series, Oxford 2006, 5). Interessante risulta la versione che sceglie Averroè nel suo commento: «Si igitur, quod dictum est, sit possibile, aut necessarium...» (AVERROÈ, *In IX Metaphysicorum*, ed. Venetiis apud Iunctas 1562, Vol. VIII, fol. 232r G).

Da parte sua, il Tricot assume, come anche Jaeger e Reale, la prima variante e traduce: «S'il est vrai que le possible est, comme nous l'avons dit, dans la mesure où son actualisation est réalisable...» (ARISTOTE, *Métaphysique*, t. 2, Livres H-N, Traduction et notes par J. Tricot, [bibliothèque des textes philosophiques] Vrin, Paris 2004, 47). E commenta: «C'est texte est embarrassant», per subito richiamarsi alla *Versio Antiqua* di Moerbeke, seguita da san Tommaso, nella quale però non compare «atto». Nonostante ciò, aggiunge: «Mais ce texte traditionnel (...) oblige à sous-entendre ἢ ἐνέργεια comme sujet d'ἀκολουθεῖ (...). Dans l'incertitude, nous avons suivi la leçon traditionnelle, et adopté l'interprétation de Thomas et de Bonitz» (*ibidem* – noi non vediamo però dove emerga una tale costrizione e, a dire il vero, non ci sembra proprio giusta l'identificazione che il Tricot fa della propria interpretazione con quella dell'Angelico). Il problema di questa scelta, condivisa anche da Reale, è che l'atto (attualizzazione) viene messo come soggetto: ciò sembra tradire la sottile sfumatura del brano, come

ora si vedrà.

[12] Per la discussione con in Megarici, cfr. nota 10; per la divisione delle potenze, cfr. ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 5, 1047 *b* 31-35 e un cenno prima in Θ, 1, 1046 *a* 10-18, con occasione dell'esposizione preliminare della nozione di potenza.

[13] Alcune immagini usate da Aristotele si muovono in questa direzione: come nel legno Ermete e come nel tutto la semirretta (λέγομεν δὲ δυνάμει οἶον ἐν τῷ ξύλῳ Ἑρμῆν καὶ ἐν τῇ ὅλῃ τὴν ἡμίσειαν – ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 6, 1048 *a* 33).

[14] Pertanto, e anticipando riflessioni che si renderanno più esplicite fra poco, sulla base dell'esigenza teoretica del pensiero aristotelico, non possiamo assolutamente condividere le conclusioni che Silvia Fazzo tira fuori a partire dalle sue legittime e certamente interessanti indagini storico-critiche riguardo all'uso di ἐνέργεια in *Metafisica A*. Infatti, per quanto le si debba dar retta in merito alle osservazioni critico-testuali sul passaggio dal nominativo al dativo, tuttavia queste ultime non consentono una traduzione teoretica che diminuisca l'emergenza assoluta dell'atto in senso forte. Se non altro, per il semplice motivo che il primissimo fra gli essenti e fra le sostanze è detto anche esplicitamente ἐντελέχεια al nominativo (ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει [εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν] οἶον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς] τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον ἐντελέχεια γάρ. ἐν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινουῖν, ἀκίνητον ὄν – ARISTOTELE, *Metaphys.*, Λ, 8, 1074 *a* 33-37; Fazzo, 201) – e nemmeno la Fazzo ha potuto negare né dialettizzare questo nella sua pregevole versione critica di Λ: «Il passo è d'interesse notevolissimo: unico nel libro, dà indirettamente appoggio alla *vulgata* esegetica, poi fortunatissima, secondo la quale per Aristotele il motore immobile è pura forma – almeno se è di questo che si tratta, dove si dice “la quiddità prima”» (S. FAZZO, *Commento al libro lambda della Metafisica di Aristotele*, [Elenchos LXVI-2] Bibliopolis, Napoli 2014, 371 – rendiamo noto che nel commento la Fazzo rende τὸ τί ἦν εἶναι con «quiddità», mentre nella traduzione col testo a fronte preferisce «essenza»). Purtuttavia essendo «unico», tutt'altro che dare appoggio «indirettamente» all'interpretazione tradizionale, il testo ne è l'esplicita dichiarazione e conferma. E si noti che non vogliamo fare istanza sul fatto che l'autrice sorvola completamente l'analisi di ἐνέργεια al nominativo proprio nel testo centrale e più importante di tutti (καὶ ζωὴ δὲ γε ὑπάρχει: ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωὴ, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνέργεια: ἐνέργεια δὲ ἡ καθ' αὐτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀρίστη καὶ αἰδῖος. φαινὲν δὴ τὸν θεὸν εἶναι ζῶντα αἰδῖον ἀριστον, ὥστε ζωὴ καὶ αἰὼν συνεχὴς καὶ αἰδῖος ὑπάρχει τῷ θεῷ – ARISTOTELE, *Metaph.*, Λ, 7, 1072 *b* 27-30: tre ricorrenze al nominativo e attribuzione diretta all'intelletto, cfr. il commento corrispondente, pp. 334-339). A nessun conoscitore d'Aristotele sfugge che qui non è questione della quantità di ricorrenze ma del valore stesso delle affermazioni dello Stagirita, le quali poi s'inseriscono all'interno di un pensiero chiaro, profondo, risolutivo e fondamentalmente unitario. I pregiudizi contrari alla lettura «tradizionale» del testo, ci sembra, hanno influenzato più su queste sue conclusioni che non i pregiudizi attribuiti dall'autrice alla lettura tradizionale sulla comprensione tradizionale del testo.

[15] λέγω δ' ὕλην ἢ καθ' αὐτὴν μήτε τί μήτε ποσὸν μήτε ἄλλο μηδὲν λέγεται οἷς ὥρισται τὸ ὄν (...) ὥστε τὸ ἔσχατον καθ' αὐτὸ οὔτε τί οὔτε ποσὸν οὔτε ἄλλο οὐδὲν ἐστίν (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Ζ, 3, 1029 *a* 20-21.24-25).

[16] Perciò, giustamente, il brano appena citato prosegue: οὐδὲ δὴ αἱ ἀποφάσεις, καὶ γὰρ αὗται ὑπάρξουσι κατὰ συμβεβηκός (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Ζ, 3, 1029 *a* 25-26).

[17] Condividiamo con qualche sfumatura, dal punto di vista dell'esegesi del testo aristotelico, l'acuto giudizio espresso su questo punto da Reale nel suo eccellente studio sulla metafisica aristotelica. Dopo aver distinto due linee di significati di «potenza», una riguardante il mutamento («movimento», scrive lui) e l'altra la struttura della sostanza, spiega: «Il primo gruppo di significati, secondo Aristotele, ridà l'accezione principale della potenza, il secondo, invece, ridà l'accezione metafisica (quella, cioè, che interessa in sede di filosofia prima). La successiva speculazione si è impadronita soprattutto del secondo, come quello filosoficamente più rilevante e più originale» (G. REALE, *Il concetto di «filosofia prima» e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2008⁷, 403). Il rilievo di Reale è sottile e perspicace perché, anche se la Metafisica si occupa della potenza, se ne occupa nella misura in cui si occupa dell'atto e ricerca il *separato* (χωριστός) che è l'atto e la sostanza prima: tuttavia, poiché la divisione dell'essente secondo l'atto e la potenza appartiene di per sé alla scienza dell'ente in quanto ente, è allora alla Metafisica che va ricondotta l'accezione principale della potenza. Poiché, poi, la potenza passiva è quella più lontana dall'atto, la potenza sostanziale che è la materia prima esprime la potenza nella sua più pura

identità *tout-court*.

[18] ἐπεὶ δὲ τὸ δυνατόν τι δυνατόν καὶ ποτὲ καὶ πῶς καὶ ὅσα ἄλλα ἀνάγκη προσεῖναι ἐν τῷ διορισμῷ... (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 5, 1048 a 1-2).

[19] Kant usa «rhapsodistisch» per riferirsi alla deduzione aristotelica delle categorie in opposizione a quella sua: «Diese Eintheilung ist systematisch aus einem gemeinschaftlichen Princip, nämlich dem Vermögen zu urtheilen (welches eben so viel ist, als das Vermögen zu denken) erzeugt und nicht *rhapsodistisch* aus einer auf gut Glück unternommenen Aufsuchung reiner Begriffe entstanden, von deren Vollzähligkeit man niemals gewiß sein kann, da sie nur durch Induction geschlossen wird, ohne zu gedenken, daß man noch auf die letztere Art niemals einsieht, warum denn gerade diese und nicht andre Begriffe dem reinen Verstande beiwohnen. Es war ein eines scharfsinnigen Mannes würdiger Anschlag des Aristoteles, diese Grundbegriffe aufzusuchen. *Da er aber kein Principium hatte*, so raffte er sie auf, wie sie ihm aufstießen, und trieb deren zuerst zehn auf, die er Kategorien (Prädicamente) nannte» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (1787), § 10; in *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der königlich Preuzischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 3, Reimer, Berlin 1911, 93-94). Se Kant avesse letto e considerato attentamente le due ricorrenze della fondazione tommasiana dei predicamenti, avrebbe potuto risparmiarsi la squalificante aggettivazione (cfr. S. TOMMASO, *In V Metaph.*, lect. 9, nri. 891-893; *In III Phys.*, lect. 5, nr. 322).

[20] φανερόν οὖν ὅτι ἔστι μὲν ὡς μία δύναμις τοῦ ποιεῖν καὶ πάσχειν (δυνατόν γάρ ἐστι καὶ τῷ ἔχειν αὐτὸ δύναμιν τοῦ παθεῖν καὶ τῷ ἄλλο ὑπ' αὐτοῦ), ἔστι δὲ ὡς ἄλλη (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 1, 1046 a 19-22). Questo profondo collegamento va anche letto in rapporto a ciò che si è detto prima riguardo alla seconda e soprattutto alla terza determinazione nozionale della potenza. Aggiungiamo inoltre che, a questo livello di considerazione, una potenza attiva che non comporti dall'altra parte una potenza passiva si mostra proprio come un'astrazione, nel senso hegeliano o soprattutto marxiano se si vuole, un qualcosa d'irreale. È lo stesso Aristotele a sollecitare quest'appunto, dal momento che osserva: «... ha però la potenza di fare, qualora sia presente il paziente e lo sia in un certo modo. Altrimenti, non potrà (...). Infatti ha la potenza in quanto è potenza di fare, ma non totalmente bensì di ciò che si dispone in un certo modo» (ἔχει δὲ [τὴν δύναμιν] παρόντος τοῦ παθητικοῦ καὶ ὡδὶ ἔχοντος ποιεῖν· εἰ δὲ μὴ, ποιεῖν οὐ δυνήσεται (...) τὴν γὰρ δύναμιν ἔχει ὡς ἔστι δύναμις τοῦ ποιεῖν, ἔστι δ' οὐ πάντως ἀλλ' ἐχόντων πῶς – ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 5, 1048 a 15-19).

[21] Diciamo «genericamente» perché è l'aspetto più decisivo della distinzione. Aristotele è più dettagliato e mostra che ci sono potenze dei non viventi e dei viventi e, in questo caso, del tutto, o dell'anima e, nel caso particolare dell'anima umana, dell'anima o della ragione. La distinzione più forte e netta, e comunque più decisiva per l'analisi della potenza, è quella che oppone le potenze razionali e quelle irrazionali: Ἐπεὶ δ' αἱ μὲν ἐν τοῖς ἀνύχοις ἐνυπάρχουσιν ἀρχαὶ τοιαῦται, αἱ δ' ἐν τοῖς ἐμψύχοις καὶ ἐν ψυχῇ καὶ τῆς ψυχῆς ἐν τῷ λόγον ἔχοντι, δῆλον ὅτι καὶ τῶν δυνάμεων αἱ μὲν ἔσονται ἄλογοι αἱ δὲ μετὰ λόγου (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 2, 1046 a 36 - b 1).

[22] Aristotele *dimostra* che queste sono potenze perché sono principi di mutamento in altro: siccome il principio di mutamento in altro è la potenza, allora queste scienze e arti sono potenze (cfr. ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 2, 1046 b 3-4).

[23] «È necessario che, qualora possano incontrarsi l'agente e il paziente, queste potenze [le irrazionali] attuino o patiscano, non invece necessariamente quelle [le razionali]» (τὰς μὲν τοιαύτας δυνάμεις ἀνάγκη, ὅταν ὡς δύνανται τὸ ποιητικὸν καὶ τὸ παθητικὸν πλησιάζωσι, τὸ μὲν ποιεῖν τὸ δὲ πάσχειν, ἐκείνας δ' οὐκ ἀνάγκη – ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 5, 1048 a 5-8).

[24] ὥστε τὸ δυνατόν κατὰ λόγον ἅπαν ἀνάγκη, ὅταν ὁρέγηται οὗ ἔχει τὴν δύναμιν καὶ ὡς ἔχει, τοῦτο ποιεῖν (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 5, 1048 a 13-15).

Queste riflessioni aristoteliche costituiscono un forte invito ad indagare quale possa essere, secondo i principi definitivamente stabiliti dallo Stagirita, il costitutivo ultimo della libertà radicale.

[25] Ἀπασῶν δὲ τῶν δυνάμεων οὐσῶν τῶν μὲν συγγενῶν οἶον τῶν αἰσθήσεων, τῶν δὲ ἔθει οἶον τῆς τοῦ αὐλεῖν, τῶν δὲ μαθήσει οἶον τῆς τῶν τεχνῶν, τὰς μὲν ἀνάγκη προενεργήσαντας ἔχειν, ὅσαι ἔθει καὶ λόγῳ, τὰς δὲ μὴ τοιαύτας καὶ τὰς ἐπὶ τοῦ πάσχειν οὐκ ἀνάγκη (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 5, 1047 b 31-35).

[26] La distinzione era già annunciata dall'inizio, a chiusura della presentazione della ragione primaria di potenza: πάλιν δ' αὖται δυνάμεις λέγονται ἢ τοῦ μόνον ποιῆσαι ἢ τοῦ παθεῖν ἢ τοῦ καλῶς (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 1, 1046 a 16-18).

[27] οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 6, 1048 a 36). L'affermazione è in collegamento con la difesa dei principi, poiché «non c'è bisogno di cercare *dimostrazione* di tutto», e, di conseguenza, col metodo stesso della Metafisica (Cfr. ARISTOTELE, *Metaphys.*, Γ, 3, 1005 b 11-18).

[28] οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, ὅτι ὡς τὸ οἰκοδομοῦν πρὸς τὸ οἰκοδομικόν, καὶ τὸ ἐγρηγορὸς πρὸς τὸ καθεῦδον, καὶ τὸ ὀρῶν πρὸς τὸ μῦον μὲν ὄψιν δὲ ἔχον, καὶ τὸ ἀποκεκρίμενον ἐκ τῆς ὕλης πρὸς τὴν ὕλην, καὶ τὸ ἀπειργασμένον πρὸς τὸ ἀνέργαστον. ταύτης δὲ τῆς διαφορᾶς θάτερον μῦριον ἔστω ἢ ἐνέργεια ἢ ἀφωρισμένη, θάτερον δὲ τὸ δυνατόν. λέγεται δὲ ἐνέργεια οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ' ἢ τῷ ἀνάλογον, ὡς τοῦτο ἐν τούτῳ ἢ πρὸς τοῦτο, τόδ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τόδε· τὰ μὲν γὰρ ὡς κίνησις πρὸς δύναμιν τὰ δ' ὡς οὐσία πρὸς τινα ὕλην (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 6, 1048 a 36 - b 9 – per il primo τὸ στοχοῦ Ross, mentre Jaeger preferisce un τῷ). Il συνορᾶν è un termine tecnico squisitamente platonico ma che non va assolutamente, in questo contesto, «platonizzato». Infatti, con un'ottima scelta, Aristotele sfrutta la forza stessa del termine per capovolgerne, in un certo senso, la portata, puntando non già sull'Idea bensì sull'ente come atto nella sua più concreta e immediata primarietà.

Pensiamo che sia *anche* questo brano a fungere da sfondo in un passo di Teofrasto: «infatti, la sostanza e l'essenza [ἐ] propria di ciascuna cosa (...). In generale però [ἐ] proprio] della scienza guardare intuitivamente l'identico nei molteplici, sia detto in comune e universalmente o propriamente come di ciascuno, come per numeri-linee, animali-piante» (ἢ τε γὰρ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι καθ' ἕκαστον ἴδιον (...)). Ὅλως δὲ τὸ ἐν πλείοσιν τὸ αὐτὸ συνιδεῖν ἐπιστήμης, ἥτοι κοινῇ καὶ καθόλου λεγόμενον ἢ ἰδίαι πῶς καθ' ἕκαστον, οἷον ἀριθμοὶ γραμμαῖς, ζῷοις φυτοῖς – TEOFRASTO, *Metafisica*, 8 b 22-27; ed. L. Repici, Carocci, Roma 2013, 62). Non compare il συνορᾶν ma c'è il συνιδεῖν chiaramente parallelo, seguito dalle coppie comparative. Il testo prosegue affermando che bisogna procedere per divisioni fino ad arrivare al termine, e conclude con un riferimento all'atto – οὕτως γὰρ αὐτῶν ἢ ἐνέργεια (*ibid.*, 9 a 4) – e richiamandosi alla conoscenza comparativa (ἀναλογία... κατ' ἀναλογίαν – 9 a 6.7). Indizi abbastanza eloquenti.

[29] ἔστι δὴ ἐνέργεια τὸ ὑπάρχειν τὸ πρᾶγμα μὴ οὕτως ὥσπερ λέγομεν δυνάμει (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 6, 1048 a 30-32). Questa definizione dell'atto, come abbiamo detto a più riprese, non è propriamente una definizione anche se, certissimamente, occupa il posto di una definizione e per questo motivo parliamo di «determinazione nozionale». In una estesa e molto interessante nota dedicata alla «definizione» di potenza, dopo aver elencato diverse opinioni al riguardo, Reale osserva che in queste definizioni la circolarità risulta inevitabile: «La definizione si muove, sì, in circolo; tuttavia questo fatto è dovuto a ragioni intrinseche ben precise: la tautologia (...) *non è evitabile*; (...) *potenza e atto sono concetti che non possono risolversi in altri più elementari e più originari, essendo, essi stessi originari; quindi si intuiscono immediatamente, e, se si definiscono, non si può evitare l'idem per idem*» (G. REALE, *Introduzione, traduzione e commento della Metafisica di Aristotele*, Bompiani, Milano 2004, 1122). Più avanti, rimandando alla nota appena citata, con espressione più felice, chiarisce: «... *più che di definizione, trattasi di una caratterizzazione che acquista senso in funzione degli esempi che la sorreggono*» (1128). Questo modo di esprimersi è certo più felice dell'altro. Assumendo in senso tecnico e preciso la prospettiva aristotelica, bisogna aggiungere, per maggior esattezza, che in realtà potenza ed atto non risultano definibili perché non sono contenuti generici e specifici appartenenti alle categorie: tutte le definizioni invece sono contenute all'interno delle categorie. Parlare pertanto di «definizione» riguardo alla potenza e all'atto può avere, al massimo, un senso figurativo, ma costituirebbe certamente uno sproposito qualora venisse preso in considerazione in senso proprio.

[30] Ciò si vede dall'inizio in *Metafisica* Θ: ἐπεὶ δὲ λέγεται τὸ ὄν τὸ μὲν τῷ τί ἢ ποῖον ἢ ποσόν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν καὶ ἐντελέχειαν καὶ κατὰ τὸ ἔργον, διορίσωμεν καὶ περὶ δυνάμεως καὶ ἐντελεχείας (...). ἐπὶ πλέον γὰρ ἔστιν ἢ δύναμις καὶ ἢ ἐνέργεια τῶν μόνον λεγομένων κατὰ κίνησιν (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 1, 1045 b 32-35. 1046 a 1). Più avanti, nel medesimo contesto ricoprendo il medesimo significato: «questo perché, non essendo in atto, sarebbero in atto. Infatti, dei non enti alcuni sono in potenza; non sono però, perché non sono in atto» (τοῦτο δὲ ὅτι οὐκ ὄντα ἐνέργεια ἔσονται ἐνέργεια. τῶν γὰρ μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἔστιν: οὐκ ἔστι δέ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεία ἔστιν – ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 3, 1047 a 35 - b 1). Risulta molto interessante l'affermazione che certi non-enti sono in potenza, dal momento che la potenza è uno dei modi di dire l'ente. Ciò che rende pensabile e, naturalmente, fondata l'affermazione aristotelica è, in realtà, il primato assoluto dell'atto, che «salva» e sostiene la potenza.

[31] Per uno studio approfondito e molto equilibrato dell'intera problematica, cfr. G. REALE, *Il concetto di*

«*filosofia prima*»..., 341-405, specialmente la sezione quinta (395-402) dove l'Autore presenta anche un elenco di tutti i passi dove ricorrono questi due termini, oltre a δύναμις.

Vale la pena notare che, come anche quello di ἐντελέχεια, il termine stesso ἐνέργεια risale proprio ad Aristotele, per cui è da considerarsi tecnico e relativamente recente in quanto alla sua origine – tant'è vero che, e chiama senz'altro l'attenzione, il termine non compare nel prestigioso dizionario etimologico del Chantraine. La prima occorrenza appartiene al *Protreptico*: «risulta manifesto che vivere si dice in due modi, secondo la potenza o secondo l'atto» (φαίνεται διττῶς λέγεσθαι τὸ ζῆν, τὸ μὲν κατὰ δύναμιν τὸ δὲ κατ'ἐνέργειαν – fr. 14, ed. Ross, 49). Come presto vedremo, il brano sembra muoversi sotto l'influsso di Platone.

[32] ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 3, 1047 a 30-31).

[33] τοῦνομα ἐνέργεια λέγεται κατὰ τὸ ἔργον καὶ συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 8, 1050 a 22-23).

[34] «Perché la cosa non si esaurisce con la sua fine, bensì col suo compiersi, né è il risultato il vero tutto, bensì esso insieme al suo divenire [*Denn die Sache ist nicht in ihrem Zwecke erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirkliche Ganze, sondern es zusammen mit seinem Werden*]» (G.-W.F. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; in *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. Bonsiepen-Heede, Meiner, Hamburg 1968, V, lin. 34-36, p. 10).

[35] ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἢ τοιούτον κίνησις ἐστίν (ARISTOTELE, *Phys.*, Γ, 1, 201 a 10); δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 3, 1047 a 32). E si veda, ancora nella *Metafisica*, la medesima valenza nel medesimo contesto: ... τὴν τοῦ δυνάμει ἢ τοιούτον ἐστὶν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν (...) ἡ τοῦ δυνατοῦ ἢ δυνατόν ἐντελέχεια κίνησις ἐστίν (ARISTOTELE, *Metaphys.*, K, 9, 1065 b 16.33).

[36] Cfr. ARISTOTELE, *Metaphys.*, Δ, 7, 1017 b 1 (ἐντελεχεία) e E, 2, 1026 b 2 (ἐνεργεία).

[37] τε κίνησις ἐνέργεια μὲν εἶναι τις δοκεῖ, ἀτελής δέ· αἴτιον δ' ὅτι ἀτελὲς τὸ δυνατόν, οὗ ἐστὶν ἐνέργεια (ARISTOTELE, *Phys.*, Γ, 1, 201 b 31-33).

[38] Ἐπεὶ δὲ τῶν πράξεων ὧν ἔστι πέρας οὐδεμία τέλος ἀλλὰ τῶν περὶ τὸ τέλος (...) οὐκ ἔστι ταῦτα πράξεις ἢ οὐ τελεία γε· οὐ γὰρ τέλος· ἀλλ' ἐκείνη ἢ ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πράξις. (...). τούτων δὴ δεῖ τὰς μὲν κινήσεις λέγειν, τὰς δ' ἐνεργείας. πᾶσα γὰρ κίνησις ἀτελής, ἰσχυασία μάθησις βάδισις οἰκοδόμησις· αὗται δὲ κινήσεις, καὶ ἀτελεῖς γε. οὐ γὰρ ἅμα βαδίζει καὶ βεβάδικεν, οὐδ' οἰκοδομεῖ καὶ ὀικοδόμηκεν, οὐδὲ γίγνεται καὶ γέγονεν ἢ κινεῖται καὶ κεκίνηται, ἀλλ' ἕτερον καὶ κινεῖ καὶ κεκίνηκεν· ἑώρακε δὲ καὶ ὄρᾳ ἅμα τὸ αὐτό, καὶ νοεῖ καὶ νενόηκεν. τὴν μὲν οὖν τοιαύτην ἐνέργειαν λέγω, ἐκείνην δὲ κίνησιν (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 6, 1048 b 18-19.21-22.28-35).

[39] L'osservazione è interessante perché mostra come nell'istanza risolutiva la situazione si capovolga, poiché all'inizio si accennava all'atto come un qualcosa che apparteneva soprattutto al movimento e da questo si estendeva ad altre cose: ἐλήλυθε δ' ἡ ἐνέργεια τοῦνομα, ἡ πρὸς τὴν ἐντελέχειαν συντιθεμένη καὶ ἐπὶ τὰ ἄλλα ἐκ τῶν κινήσεων μάλιστα: δοκεῖ γὰρ ἡ ἐνέργεια μάλιστα ἡ κίνησις εἶναι (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 3, 1047 a 30-33). Quindi, mentre all'inizio si affermava che la ἐνέργεια sembra essere soprattutto il movimento, adesso si afferma che in realtà non è movimento.

[40] Osserva giustamente Berti: «... tra i diversi significati dell'atto ce n'è uno che è primo: quello che Aristotele chiama l'atto "perfetto" (τελεία). Questo non è il movimento (κίνησις), che pure è atto, ma imperfetto (ἀτελής), bensì l'attività (ἐνέργεια), che Aristotele illustra mediante esempi quali il vedere e il pensare, a proposito dei quali non c'è differenza tra i diversi momenti dell'azione (...) per cui si può dire che uno contemporaneamente vede ed ha visto, o pensa ed ha pensato» (E. BERTI, *Nuovi studi aristotelici*, vol. 2, Morcelliana, Brescia 2005, 417).

[41] ARISTOTELE, *De An.*, B, 5, 417 a 21-27.

[42] Cfr. ARISTOTELE, *De An.*, B, 5, 417 a 16-17.

[43] ARISTOTELE, *De An.*, B, 5, 417 a 27-30. In tutto il contesto ricorrono diverse volte ἐντελέχεια ed ἐνέργεια ricoprendo lo stesso significato fondamentale.

[44] ARISTOTELE, *De An.*, B, 5, 417 a 27-31 - 417 b 2. Il passaggio è molto celebre e va letto in collegamento con il fr. 14 del *Protreptico* di cui si è detto sopra: «Risulta manifesto che vivere si dice in due modi, secondo la potenza o secondo l'atto: infatti, diciamo veggenti tutti i viventi che hanno la vista e sono capaci per natura di vedere,

anche se capita che abbiano gli occhi chiusi, come pure quelli che usano la potenza e applicano la visione. Lo stesso riguardo al sapere e al conoscere, talora ci riferiamo ad esso come all'effettivo usare e considerare, talora come al mero possesso della potenza e l'avere la scienza» (φαίνεται διττῶς λέγεσθαι τὸ ζῆν, τὸ μὲν κατὰ δύναμιν τὸ δὲ κατ'ἐνέργειαν· ὁρῶντα γὰρ εἶναι φαμεν ὅσα τε ἔχει τῶν ζώων ὅσιν καὶ δυνατὰ πέφυκεν ἰδεῖν, καὶ μύοντα τυγχάνη, καὶ τὰ χρώμενα τῇ δυνάμει καὶ προσβάλλοντα τὴν ὄψιν. ὁμοίως δὲ καὶ τὸ ἐπίστασθαι καὶ τὸ γινώσκειν, ἐν μὲν τὸ χρῆσθαι καὶ θεωρεῖν λέγομεν, ἐν δὲ τὸ κεκτῆσθαι τὴν δύναμιν καὶ τὴν ἐπιστήμην ἔχειν – Ross, 49). Risulta però quanto mai interessante notare che l'ispirazione di fondo di questa profonda analisi aristotelica della conoscenza si trova in Platone e allora l'invenzione del termine ἐνέργεια dovrebbe originariamente intendere dare risposta al problema da Platone sollevato: «S – Ebbene, a me non sembra che avere sia la stessa cosa che possedere. Per esempio: se uno ha comprato un mantello e ne è padrone, ma non lo indossa, certamente non diremmo che egli l'ha, ma almeno lo possiede (...) / il fatto di andare a caccia della scienza che si vuole e, dopo averla catturata, di averla e poi ancora lasciarla andare, vedi con quali parole si debba indicarlo: se con le stesse parole del primo momento in cui uno se ne è impossessato, oppure con altre / (...) proprio questo infatti domandavo or ora, quali parole si devono usare per parlare di quelle cose, quando l'aritetico si accinga a contare, o il grammatico a leggere qualcosa» (... οὐ τοίνυν μοι ταῦτόν φαίνεται τῷ κεκτῆσθαι τὸ ἔχειν. οἷον ἱμάτιον πριάμενός τις καὶ ἐγκρατὴς ὢν μὴ φορῶν, ἔχειν μὲν οὐκ ἂν αὐτὸν αὐτό, κεκτῆσθαι γὰρ μὴν φαίμεν./ (...) τὸ τοίνυν πάλιν ἦν ἂν βούληται τῶν ἐπιστημῶν θηρεύειν καὶ λαβόντα ἴσχειν καὶ αὐτὴς ἀφιέναι σκόπει τίνων δεῖται ὀνομάτων, εἴτε τῶν αὐτῶν ὧν τὸ πρῶτον ὅτε ἐκτᾶτο εἴτε ἐτέρων / (...) τοῦτο δὲ ἄρτι ἡρώτων, ὅπως χρῆ τοῖς ὀνόμασι χρώμενον λέγειν περὶ αὐτῶν, ὅταν ἀριθμήσων ἢ ὁ ἀριθμητικὸς ἢ τι ἀναγνωσόμενος ὁ γραμματικὸς – PLATONE, *Teeteto*, 197B-198A.E). L'invenzione della distinzione fra potenza e atto si troverebbe allora in funzione della spiegazione di come sia possibile avere la scienza senza esercitarla e non avere bisogno d'impararla di nuovo al momento di passare ad esercitarla.

[45] ἐπίδοσις εἰς αὐτό καὶ ἐντελεχείαν (ARISTOTELE, *De An.*, B, 5, 417 b 8).

[46] σωτηρία μᾶλλον (ARISTOTELE, *De An.*, B, 5, 417 b 4).

[47] Εἰσὶ δὲ τινες οἱ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῇ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῇ οὐ δύνασθαι (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 3, 1046 b 29-30).

[48] εἰ οὖν ἀδύνατον τὰς τοιαύτας ἔχειν τέχνας μὴ μαθόντα ποτέ καὶ λαβόντα (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 3, 1046 b 36-37).

[49] καὶ μὴ ἔχειν μὴ ἀποβαλόντα ποτέ (ἢ γὰρ λήθη ἢ πάθει τινὶ ἢ χρόνῳ... (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 3, 1046 b 37 - 1047 a 1).

[50] ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 3, 1047 a 6-7). L'argomentazione presuppone allora come ormai conosciuta la confutazione della tesi protagorea come anche del relativismo fenomenista (cfr. ARISTOTELE, *Metaphys.*, Γ, 5, 1010 b 1 - 1011 a 2; anche tutto il c. 6). Nel suo commento lo Ps.-Alessandro coglie l'occasione per rilevare che in realtà è la negazione della potenza ciò che si trova alla base dell'errore di Protagora, per cui il richiamo a Protagora avrebbe qui semplicemente il senso di una diagnosi: «anch'essi sbagliano, dicendo che quando non si attua non si ha la tale potenza, da dove consegue quello di Protagora» (καὶ οὗτοι ψεύδονται, λέγοντες ὡς ὅταν μὴ ἐνεργῇ τι οὐκ ἔχει τὴν τοιαύτην δύναμιν, ἐξ οὗ συμβαίνει τὸ τοῦ Πρωταγόρου – ALESSANDRO D'AFRODISIA, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2014², 1550 [Ps.-Al., 571, 34-36]).

[51] ὥστε οὗτοι οἱ λόγοι ἐξαίρουσι καὶ κίνησιν καὶ γένεσιν (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 3, 1047 a 14).

[52] εἰ οὖν μὴ ἐνδέχεται ταῦτα λέγειν, φανερόν ὅτι δύναμις καὶ ἐνέργεια ἕτερόν ἐστιν [ἐκεῖνοι δ'οἱ λόγοι δύναμιν καὶ ἐνέργειαν ταῦτό ποιοῦσιν, διὸ καὶ οὐ μικρόν τι ζητοῦσιν ἀναρεῖν] (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 3, 1047 a 17-20).

Merita di essere notato che qui Aristotele usa, per indicare la distinzione, ἕτερον, una parola che vuol dire «distinzione alternativa» e non la mera e generica «alietà» (alterità). Quindi l'ente o è in atto o è in potenza e non c'è verso.

[53] Aristotele rimanda ai significati di priorità presentati in quel piccolo ma non poco importante lessico che è il libro Δ (cfr. ARISTOTELE, *Metaphys.*, Δ, 11, 1018 b 9 - 1019 a 14). La priorità si dice nella misura in cui ci si avvicina ad un punto di riferimento (nello spazio, nel tempo, nell'ordine), anche nella misura in cui qualcosa si conosce e anche secondo l'atto e la potenza, ma con un ordine rovesciato perché ci sono cose che sono prima

secondo la potenza e prima secondo l'atto. Le considerazioni però del libro Δ non sono definitive ma soltanto introduttive e allora si pone qui il problema di come si applichino queste considerazioni al preciso rapporto dell'atto e la potenza. Non corrisponde in questa sede indugiare su questo punto; per un approfondimento, cfr. S. MAKIN, *Aristotle Metaphysics...*, 182, 185 e, specialmente, 192-195.

[54] Cfr. ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 8, 1049 b 14-16.

[55] AVICENNA, *Metafisica*, Parte I, trat. 4, sez. 2; ed. Lizzini-Porro, Bompiani, Milano 2006², 409. Avicenna sempre mette «effectus... esse in effectum» al posto di «atto... essere in atto» e questo è già molto significativo. Più significativo ancora è che ritenga essere la potenza e l'atto «de accidentibus esse et de consequentibus eius» (*ibid.*, sez. 1; ed. cit., 379 – la traduttrice rende «de consequentibus» con «concomitanti», ciò che sembra proprio strano, soprattutto per motivi teoretici: la nostra incompetenza riguardo all'arabo non ci consente però di dare un giudizio definitivo al riguardo). Questo è significativo per la situazione epistemologica conferita all'atto e la potenza, che risulta notevolmente diversa da quella di Aristotele: mentre per lo Stagirita appartengono al piano dei principi, per Avicenna appartengono al piano delle passioni. Le conseguenze di questo slittamento nella storia posteriore del pensiero filosofico sono state davvero catastrofali.

[56] Cfr. ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 7.

[57] λέγω δὲ τοῦτο ὅτι τοῦδε μὲν τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἤδη ὄντος κατ' ἐνέργειαν καὶ τοῦ σίτου καὶ τοῦ ὀρῶντος πρότερον τῷ χρόνῳ ἢ ὕλη καὶ τὸ σπέρμα καὶ τὸ ὁρατικόν, ἃ δυνάμει μὲν ἐστὶν ἄνθρωπος καὶ σῖτος καὶ ὀρῶν, ἐνεργείᾳ δ' οὐπω· ἀλλὰ τούτων πρότερα τῷ χρόνῳ ἕτερα ὄντα ἐνεργείᾳ ἐξ ὧν ταῦτα ἐγένετο· αἰεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὄν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου, μουσικὸς ὑπὸ μουσικοῦ, αἰεὶ κινουντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινουὺν ἐνεργείᾳ ἤδη ἐστὶν (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 8, 1049 b 19-26).

[58] Cfr. ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 8, 1050 a 4-7. Non bisogna indugiare troppo sull'apparente difficoltà che pone l'esempio del fanciullo-uomo; in realtà, l'esempio ha valore soltanto indicativo e non intende affatto affermare che il fanciullo non è ormai specificamente uomo: s'intende affermare che tutto lo sviluppo, inclusa la crescita, è orientato all'apparire pieno della forma che si ha quando c'è l'adulto – pertanto, è l'adulto, come forma compiuta, ciò che intende la natura e non il fanciullo.

[59] οὐ γὰρ ἵνα ὄψιν ἔχουσιν ὁρῶσι τὰ ζῷα ἀλλ' ὅπως ὁρῶσιν ὄψιν ἔχουσιν, ὁμοίως δὲ καὶ οἰκοδομικὴν ἵνα οἰκοδομῶσι καὶ τὴν θεωρητικὴν ἵνα θεωρῶσιν (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 8, 1050 a 10-12).

[60] ὥστε φανερόν ὅτι ἡ οὐσία καὶ τὸ εἶδος ἐνεργείᾳ ἐστὶν (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 8, 1050 b 2-3). Il procedimento è dunque chiaramente riduttivo, nel senso del ricondurre tutto all'attualità della sostanza quindi alla forma. Si noti l'uso di ἐνεργείᾳ per qualificare la forma e la sostanza.

[61] πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστὶν (...). τὸ ἄρα δυνατόν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατόν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. τὸ δὲ δυνατόν μὴ εἶναι ἐνδέχεται μὴ εἶναι· τὸ δὲ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι φθαρτόν, ἢ ἀπλῶς ἢ τοῦτο αὐτὸ ὃ λέγεται ἐνδέχεσθαι μὴ εἶναι, ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ τὸ ποσὸν ἢ ποιόν· ἀπλῶς δὲ τὸ κατ' οὐσίαν. οὐθὲν ἄρα τῶν ἀφθάρτων ἀπλῶς δυνάμει ἐστὶν ἀπλῶς (κατὰ τι δὲ οὐδὲν κωλύει, οἷον ποιὸν ἢ ποῦ)· ἐνεργείᾳ ἄρα πάντα (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 8, 1050 b 8.11-18).

[62] εἰ γὰρ ταῦτα μὴ ἦν, οὐθὲν ἂν ἦν (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 8, 1050 b 19). Ovviamente, l'aspetto fondazionale qui non ha niente a che fare con la nozione, pur filosofica, di creazione, la quale non trova luogo alcuno nell'aristotelismo storico.

[63] Cfr. ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 3, 1047 a 34-35; K, 9, 1065 b 3.

[64] C'è un'affermazione molto forte, che fa della sostanza corruttibile «potenza»: «... la causa di questo [della fatica] sta nel fatto che la sostanza delle cose corruttibili è materia e potenza e non atto (ἢ γὰρ οὐσία ὕλη καὶ δύναμις οὐσα, οὐκ ἐνέργεια, αἰτία τούτου – ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 8, 1050 b 27-28). Ovviamente, l'affermazione intende far leva sulla componente materiale della sostanza corruttibile. La conseguenza diretta però dell'affermazione è che una sostanza incorruttibile e immateriale sarà necessariamente atto – nel testo però δύναμις è al nominativo e così andrà inteso anche ἐνέργεια.

Naturalmente, tutte le riflessioni sviluppate da Aristotele in merito all'argomento vanno lette in collegamento teoretico con quanto si era detto in *Metafisica* Z e H. Ora, è risaputo che per Aristotele la forma è, in un certo senso, l'essenza stessa di una cosa, anzi la sostanza prima (poiché sta alla radice della sostanzialità): εἶδος δὲ

λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Z, 7, 1032 b 2 – il brano è contestualmente parallelo alla trattazione delle potenze razionali che riguardano i contrari in virtù della medesima forma). Ed è lo stesso Aristotele a parlare, poche righe dopo, della sostanza che è senza materia (cfr. Z, 7, 1032 b 13), per cui pensare ad una sostanza che sia senza materia e senza forma è pensare a nessuna sostanza, poiché è dalla forma che la sostanza ha la sua sostanzialità. Più avanti, Aristotele nega esplicitamente che una sostanza possa essere costituita da due sostanze perché, essendo in atto, non potrebbero configurare un'unità attuale al livello sostanziale, come è appunto la sostanza: ἀδύνατον γὰρ οὐσίαν ἐξ οὐσιῶν εἶναι ἐνυπαρχουσῶν ὥς ἐντελεχείᾳ· τὰ γὰρ δύο οὕτως ἐντελεχείᾳ οὐδέποτε ἐν ἐντελεχείᾳ, ἀλλ' ἐὰν δυνάμει δύο ἦ, ἔσται ἓν (Z, 1039 a 3-6). D'altronde, ciò che viene predicato della materia nella sostanza è l'atto stesso (καὶ ὥς ἐν ταῖς οὐσίαις τὸ τῆς ὕλης κατηγορούμενον αὐτῇ ἢ ἐνέργεια (H, 2, 1043 a 5-6) poiché, infatti, l'essenza corrisponde alla forma e all'atto (τὸ γὰρ τί ἦν εἶναι τῷ εἶδει καὶ τῇ ἐνέργειᾳ ὑπάρχει – H, 3, 1043 b 1). La sostanza però è un'unità non come una certa monade o un punto, bensì come un atto e una certa determinata natura (ἡ οὐσία ἐν οὕτως, ἀλλ' οὐχ ὥς λέγουσί τινες οἶον μονάς τις οὐσα ἢ στιγμή, ἀλλ' ἐντελέχεια καὶ φύσις τις ἐκάστη – H, 3, 1044 a 8-9). È sulla base di queste considerazioni che, poi, trova il suo adeguato luogo teoretico l'emergenza ultima dell'atto com'è espressa in *Metafisica A*.

[65] δῆλον ἄρα ὅτι οὐκ ἔστι τὸ κακὸν παρὰ τὰ πράγματα· ὕστερον γὰρ τῇ φύσει τὸ κακὸν τῆς δυνάμεως (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 9, 1051 a 17-19).

[66] οὐκ ἄρα οὐδ' ἐν τοῖς ἐξ ἀρχῆς καὶ τοῖς αἰδίοις οὐθὲν ἔστιν οὔτε κακὸν οὔτε ἀμάρτημα οὔτε διεφθαρμένον [καὶ γὰρ ἡ διαφθορὰ τῶν κακῶν ἐστίν] (ARISTOTELE, *Metaphys.*, Θ, 9, 1051 a 19-21).